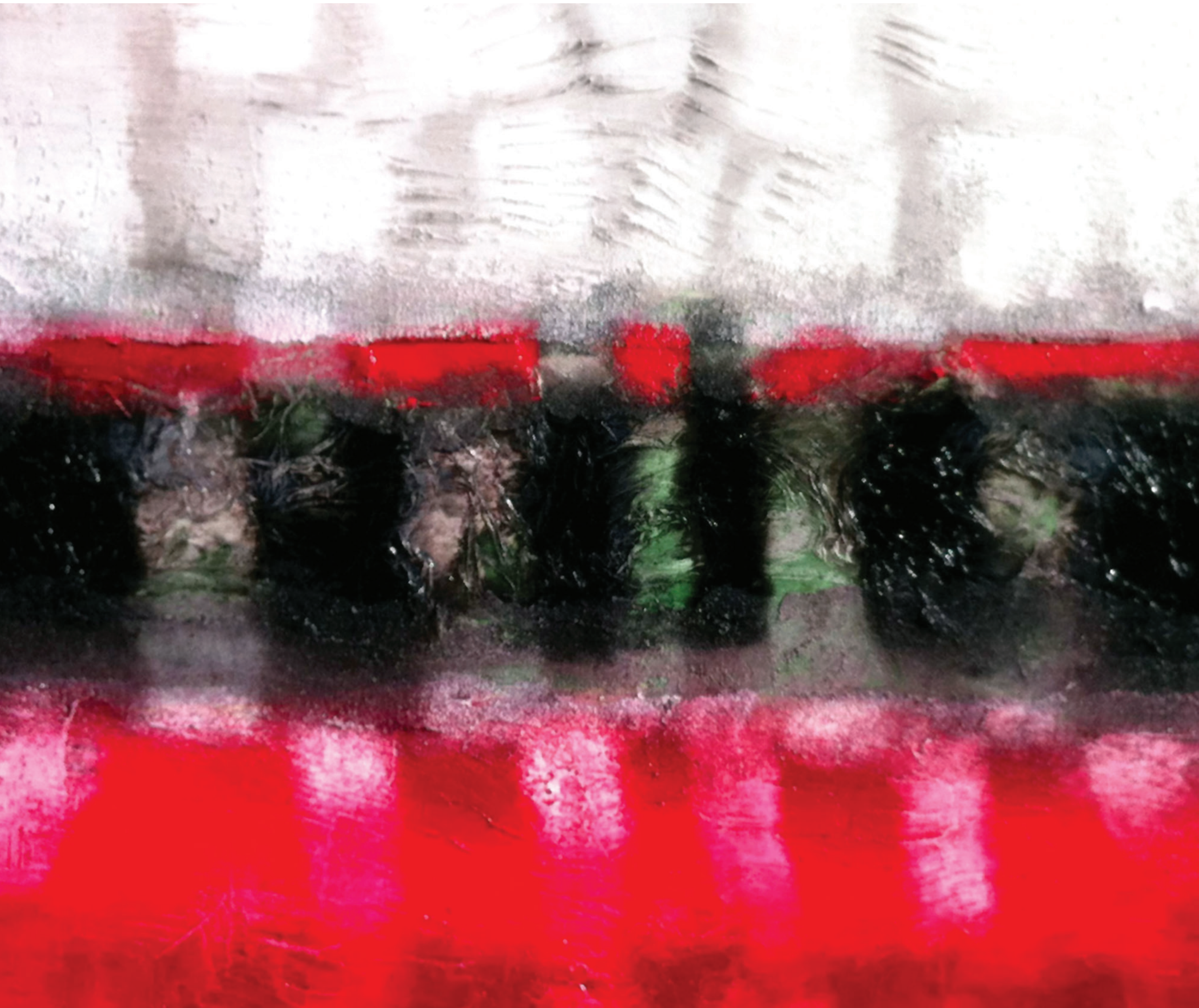
أفكار

a f k a r

#1

دجنبر 2015

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين



مجلة أفكار

شهرية فكرية

مدير النشر : **إلياس العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44،
شارع فرنس، أكدال، الرباط

الهاتف: 212537681919

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

a f k a r

أفكار

أفكارٌ

فهـــرس

أفكار

شهرية فكرية تعنى بقضايا
الفكـــر والديـــن

---

a f k a r

افتتاحيـة

ثقافة الاعتراف وأخلاق المعرفة

منتصر حمادة

لن نضيف شيئاً جديداً مقارنة مع ما يتم التأكيد عليه في معرض إطلاق منبر فكري/ ثقافي جديد في الساحة، وبالتالي لن نُعيد نفس الكلام ولن نردد نفس الشعارات، وذلك لاعتبارات عدة، أهمها أن هذا الكلام وتلك الشعارات، تتعرض بشكل أو بآخر، لامتحان الواقع معَ مرور الزمن، وفي جميع الحالات، وحده الزمن الذي سيفصل في طبيعة هذا المنبر/ المشروع أو غيره. هذه سُنّة الحياة.

ولكن ما نود التأكيد عليه في مُستهل هذه التجربة، ما يُشبه ثمة ثلاث مُحدّدات مفصلية نراهن عليها ونحن نطرق باب هذا «الابتلاء الثقافي»:

أ ــ نراهن أولاً على الانتصار لثقافة الاعتراف، على غرار السائد في العالم بأسره، ومع أن مجالنا التداولي يعُجُّ بأدبيات الاعتراف، وحافل أيضاً بتجارب تترجِم أخلاق الاعتراف، إلا أن واقع الحال يُفيد خلاف ذلك، لدرجة قد يتوهم المتتبع أننا ننهل من مرجعية تعادي الاعتراف، وواضح أن الأمر ليس كذلك؛

ب ــ نراهن ثانياً على الانتصار لمقام الكتب، والمساهمة على قدر المستطاع في رد الاعتبار لصورة وأدوار الكتب التي تتعرض لتقويض كبير بسبب تضافر عدة مُحدّدات، منها مُحدّد الأمية (الأبجدية والوظيفية)؛ مُحدّد الثورة الرقمية؛ مُحدّد القدرة الشرائية، وغيرها من المُحدّدات طبعاً، ولنا في بعض التجارب الغربية (الأوروبية نموذجاً)، عدة دروس في أحقية الدفاع عن خير جليس يُرافق الإنسان؛

ج ــ نراهن أخيراً، على الانتصار للمقاربات المعرفية، ضداً في المقاربات الفكرانية [الإيديولوجية] في معرض تناول قضية ما، ولا تهمنا مرجعية مُحرّري مواد المجلة، طالما انتصروا للهم المعرفي. وبَدَهي، والحالة هذه، أن استحضار

أفكارٌ

مقتضيات الهاجس المعرفي ستكون أرضية مُجمل القضايا والظواهر التي سيتم التطرق إليها، بصرف النظر عن طبيعة وسياقات القضايا.

ولأن «كل [قول] يُؤخذ منه ويُردّ»، تأويلاً لما جاء في الأثر عن الإمام مالك، فطبيعي أن تكون مضامين المجلة، يُوخذُ منها ويُردّ، والأمل أن تكون المضامين التي يُؤخذ منها أكثر بكثير من المضامين المردود عليها. أو قل، الأمل أن تكون هذه المضامين أقرب إلى مقام القول الذي ينفع الناس، وليس مقام الزبد.

«فأما الزَّبد فيذهب جُفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض». [الرعد. ١٧] ۞

يُ؟؟
؟؟
؟؟
؟؟
؟؟
؟؟
؟؟

a f k a r

مقـــــالات

الحوار وضرورة استئصال ثقافة الاستئصال !

محمد التهامي الحراق

ما الذي يجعل حوارات المختلفين بيننا محفوفة بأخطار الانحراف إلى العنف المتبادل؟ ما الذي يجعل المتحاورين يحملون مسبقات عن بعضهم البعض، تجعل الآخر بالضرورة على خطأ مطلق؟ ثم ما الذي يجعل سوء التفاهم مقيما بفخر وأريحية في لغة و معجمٍ جم من المتحاورين؟

تلك بعض الأسئلة التي استبدت بذهني و أنا أتأمل ما يجري في وسطنا المغربي من نقاشات عامة؛ ذلك أنه كلما استجدت قضية أو حدث أو سؤال، سواء كانت هذه القضايا والأحداث والأسئلة ذات طبيعية اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو دينية أو بيئية أو علمية، أو تداخلت فيها، على نحو من الأنحاء، هذه الأبعاد المختلفة، إلا وطُرح بجد إشكال تدبير الاختلاف في الاقتراب من هذه الإشكالات. ويؤسفني أن أجد نفسي اليوم أيضاً أرفع صوتي مع الرافعين كي يصمت غير المؤهلين وغير المختصين في القضايا المطروحة؛ ذلك أننا ابتلينا بنبتة طفيلية من «المتحدثين» الذين يحشرون أنفسهم في كل شأن، مدعين قدرة سحرية على امتلاك القول الفصل في كلّ ميدان؛ مثلما يؤسفني، من ناحية ثانية، أن أسجل افتقار كثير أهل الاختصاص لجراءة إخراس أولئك «المتحدثين»؛ لأن مثل هذه العبث، الذي تسهم في إشاعته بعض وسائل الإعلام، ويشجعه صمت أهل الشأن في كل ميدان، لا يمكن إلا أن يزيد في تعقيد تلك القضايا ويُعَسِّر حلها ويربك كل حوار سليم حولها.

إن أوّل شرط، حسب ما أرى، لإقامة حوار ناجح ومُثمِر بين المختلفين في مسألة ما، أن يُعقد هذا الحوار بين المختلفين عن جدارة؛ أي بين من يمتلكون آراء مؤصَّلة و مؤسَّسة على مرتكزات علمية، ونابعة عن خبرة عميقة بالموضوع تستند إلى طول فحص ودرس وتحليل، وليس بين وجهات نظر تسطيحة طُبخت على عجل أو اقتضتها برغماتية الانخراط في سؤال اللحظة.

وهنا يبرز الشرط الثاني لنجاح أي حوار بين «المختلفين»، والمتمثل في النأيِ عن تسييس القضايا غير السياسية، وهو ما يعني ضمانَ شرط الحرية العلمية للباحثين في القضايا الدينية واللغوية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية إلخ، وعدم السعي، بطرق ظاهرة أو ضامرة، إلى توجيه الباحثين نحو اختيارات تصادر على المطلوب منهم علميا في دائرة اختصاصاتهم؛ ذلك أن التوجيه الإيديولوجي لجم من القضايا التي يجب أولا أن يَحسم فيها الخبراء المختصون، يُفضي إلى مغالطات و تلبيسات يكون لها عظيم الأثر السلبي على معالجة تلك القضايا، وقد تعصف بآمال أمّة وأحلام أجيال لاعتبارات إيديولوجية فئوية وظرفية وسياسوية.

أفكر هنا، مثلا، في المسألة اللغوية في المغرب والمراهنة على الدارجة في «إصلاح» لغة التدريس في المنظومة التعليمية، مثلما أفكر في قضية مراجعة أحكام الإرث في المرجعية الدينية الإسلامية، والتي طرحها قبل مدة أحد «الزعماء» السياسيين في سياقات وشرائط لا تمت بصلة إلى مقتضياتها المعرفية والدينية والعلمية، كما أفكر أيضا في السؤال الراهن حول «تقنين الإجهاض»، والصراع المحتدم بين الجناح الديني «المحافظ» والجناح الحقوقي «الحداثي» (مع كامل التحفظ الذي تشير إليه المزدوجتان المؤطرتان لنعتي «المحافظ» و«الحداثي») .. إلخ.

إن آفة تسييس القضايا ذات الأسس العلمية في حقل أو أكثر من حقول المعرفة، يُفرغ تلك القضايا في جديتها ويُسَطِّح معالجتها، مما يفاقم من تعقد تلك القضايا، ويجعلها رحما عفنة تتناسل منها المشاكل والآفات، والتي تظهر في أدواء ممزقة مثل التعصبية والفئوية والطائفية والعرقية ..إلخ؛ ذلك أن أهمّ ما يميز النظرة العلمية، والتي تسهم في الوقاية والتمنيع من تلك الأدواء، هي كونها نظرة شمولية تنظر للموضوع من الزوايا المختلفة، وتراعي الحلول الممكنة والمحدَّدة بمعايير إجرائية فعالة هي نتاج خبرات إنسانية كونية، فضلا عن انفتاح النظرة العلمية على المراجعة والتعديل لارتباطها بموضوعية تلك الأدوات والمعايير والمقاصد، لا بالأهواء الإيديولوجية الظرفية والرهانات السياسوية المتقلبة.

ابن سينا هو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم بارى، اشتهر

من هذا المنظور، منظور استبعاد التطاول والتسطيح والتسييس، نستطيع ضمان الشروط الأولية لإمكان الحوار بين المختلفين. على أن الضمان العلمي الأساس لنجاح أي حوار هو قبول المتحاورين أنفسهم بالاختلاف، بل واعتبارهم له شرطا ضروريا لأي تطور في الاقتراب أو نجاح في التناول؛ ذلك أن الاختلاف، الذي قد يرعب الإيديولوجيين، هو من الشروط البنيوية الضرورية التي تضمن حياة العلم والمقاربات المعرفية بين العلماء. وهنا يجب أن نأخذ العلم بمعنى رحابة البحث المعرفي التشاركي عن الحقيقة التي تخدم القيم المشتركة في تكريم الإنسان وضمان حقوقه المقررة دينيا وكونيا، مما يعني أن كل قول ينطق باسم الحق المطلق الذي لا يُراجع، سواء تذرع بذريعة الدين أو «الحداثة « أو «العلم» نفسه، هو قول ممسوس بالإيديولوجية التي تحمل بذور الاستئصال لا التشارك المُثمِر في طلب الحق.

لذا، تقتضي نجاعة الحوار، بعد استبعاد التطاول والتسطيح والتسييس كما أشرنا، استئصالَ ثقافة الاستئصال في كل حوار، ومن أبرز علامات هذه الثقافة الاعتقادُ الواهمُ في امتلاك الحق دون الغير؛ لأن هذا الاعتقاد يحول «الحوار» إلى «وعظ»، وتعددية الآراء إلى أحادية، والتشارك إلى استبداد، والإقناع إلى إكراه.

على أن الأفق التشاركي المنشود يحتاج، فيما يحتاج، إلى اشتغال كبير على نقد الذات ومجاهدة النفس والاحتكام إلى المشترك من المعايير، بل واجتراح معجم وسيط يُجسِّر العلاقة بن الأطراف ويُحيّد الأحكام، ويفتح طريقا ثالثا مبتكَراً يجد فيه كل طرف بعضاً من أفقه، خدمةً للمقاصد المشتركة والقيم المرصودةِ منطلقاتٍ وأهدافا من كل حوار.

مثل هذه الأفق هو مسار، يستلزم تضافر جهود جهات مختلفة من أجل إطلاق برنامج استراتيجي لتحقيقه؛ برنامج تتبنى دعمه المؤسسات السياسية والمدنية، و تضطلع بتفعيلِهِ، بشكل رئيس، المؤسساتُ العلمية والتعليمية والإعلامية على المديين المتوسط والبعيد. دون هذا وذاك، سنظل نتمرَّنُ على «الحوار» بلا أفق ونتخبط عند كل اختلاف؛ بل بتعطيل هذا المسار فإننا نسهم في تغذية التعصبِ والعنفِ وثقافة الاستئصال، والتي ننصب

لها عند كل قضية أعشاشا وجحورا لتنتعش وتتناسل، سواء باسم «الدين» أو «الحداثة»، فيما القيم الإنسانية الكونية لكل منهما ما تفتأ تنشدُ التعايش والتشاركَ والتسامح والرحموتية، وهو ما لا يتأتى إلا باستئصال ثقافة الاستئصال، وترسيخ شروط الحوار المقِرِّ بشرعيةِ الاختلافِ، بل وبضرورتِه في تزكيةِ قيمةِ الإنسان كأولوية تكريمية مقدسة في الماضي والحال والاستقبال. ۞

ثقافة الاعتراف :
فاطمة المرنيسي: عالِمة أبدعت في الدراسات النسوية وعلم الاجتماع

رحلت عنا صباح يوم الاثنين 30 نونبر 2015 بالرباط، عالمة الاجتماع المغربية، الفقيدة فاطمة المرنيسي، مُحرّرة العديد من الأعمال العلمية التي لاقت رواجاً قلما حظيت به أعلام أخرى لعلماء مغاربة في علم الاجتماع. اشتغلت الفقيدة كثيراً على قضايا المرأة والاسلام، وُلدت بفاس سنة 1940، وتابعت دراستها بالرباط وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. ومنذ الثمانينات أصبحت أستاذة في جامعة محمد الخامس بالرباط، كما اهتمت بقضية المساواة وحقوق النساء، حيث أسست القوافل المدنية وساهمت في إطلاق تجمع «نساء، أسر، أطفال». ومن مؤلفات الراحلة التي ترجمت إلى لغات عديدة «الحريم السياسي»، «الجنس كهندسة اجتماعية»، «هل أنتم محصنون ضد الحريم؟»، «الجنس والإيديولوجيا والإسلام»، «ما وراء الحجاب»، «الإسلام والديمقراطية»، «شهرزاد ترحل الى الغرب» و»أحلام الحريم». كما كتبت شبه سيرة ذاتية تحت عنوان «نساء على أجنحة الحلم».

ابن سينا هو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم بارى، اشتهر

وحصلت المرنيسي في ماي 2003 على جائزة أمير أستورياس للأدب (أرفع الجوائز الأدبية بإسبانيا) مناصفة مع الأديبة الأمريكية سوزان سونتاغ، كما حازت في نونبر 2004 على جائزة «إراسموس» الهولندية ، وكان محور الجائزة «الدين والحداثة». واختيرت الفقيدة عام 2003 عضواً في «لجنة الحكماء لحوار الحضارات» التي شكلتها اللجنة الأوروبية برئاسة رومانو برودي. تفاعلاً مع حدث الرحيل، تنشر مجلة «أفكار»، مقتطفات من تفاعلات أقلام مغربية، من عدة حقول إبداعية، مع الإشارة إلى أن أغلب هذه التفاعلات جاءت في الصفحة الشخصية لمُحرريها، في موقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك».

في وداع نصيرة شهرزاد المغربية

وأنا أقرأ، وعلى تواضعي، جميع ما يكتبه الأصدقاء والصديقات عن الراحلة فاطمة المرنسي، وبكثير من التشديد على منجزها السوسيولوجي بخصوص المرأة، أريد لفت الانتباه إلى جرأة المرأة في سنوات الرصاص من خلال إصرارها (الميداني) على مناصرة معتقلات سنوات الجمر والرصاص، ومن خلال حرصها على جعلهن يحصلن

على شهاداتهن الجامعية من داخل السجن.
رحم الله الفقيدة، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

يحيى بن الوليد

واجهت الباحثين الغربيين بشجاعة

رحم الله الدكتورة فاطمة المرنيسي التي ساعدتنا ونحن طلبة كي نخرج من تعلم أدوات البحث السوسيولوجي من المدرجات بجامعة محمد الخامس، إلى البحث الميداني، في 1992، وننجز أبحاثا ميدانية حضرت نتائجها الصحافة الوطنية والدولية، ونحدث مختبر السوسيولوجيا، وجمعية مدنية، وتقبل أن تحتفل معنا في منزل كنا نحن ثلاثة طلبة نكتريه فوق السطوح، يحي بوقرون قرب البحر، من أربع غرف، وكان حدثاً جميلاً أدى إلى إجراء أبحاث كثيرة وتعرفنا عبرها على مؤسسات دولية، وكانت أستاذة تؤمن أن المغاربة لديهم القدرة العلمية على الإنتاج، وشجعتنا كما شجعت أساتذة لنا كبار في هذا المجال، درس لنا بعضهم، وكانت تتحلى بأخلاق حميدة، وتواجه الباحثين الغربيين بشجاعة، ذكريات لا تنسى رحمها الله، وهم يرحلون تباعاً، شامخات وشامخون من محمد جسوس إلى محمد عابد الجابري وعبد الكبير الخطيبي والمرنيسي واللائحة طويلة.

أحمد الأرقام

حديثها عذوبة ورقة

انتقلت إلى رحمة الله عالمة الاجتماع الدكتورة فاطمة المرنيسي عن عمر يناهز 75 سنة. قرأت لها وأنا لازلت دون فهم ما تقول، وقرأت لها مذ بدأت أستطيع التمييز فوجدتها مثل غالب أهل تخصصها تستبعد المكوّن الروحي في بحوثها الاجتماعية، خصوصاً في قضية المرأة. وسمعت بعد ذلك أنها أصبحت من العابدات المتبتلات، وأنها اتجهت نحو التصوف، ثم التقيتها وكان لي شغف بلقائها، فوجدت لكلامها عذوبة ولنبرتها رقة. وقلت في نفسي لا يمكن أن تكون هاته التي أمامي هي تلك التي قرأت لها قبلا. كنت أتمنى أن أسمع منها تجربتها التي لم تحكها، لكن أمر الله سابق. رحمها الله رحمة واسعة، وإنا لله وإنا إليه راجعون.

مونية الطراز

فاطمة المرنيسي و«الإسلام المغربي»

لم تنح السيدة المرنيسي منحى تسنيمة نسرين في باكستان، ولا اتجهت اتجاه نوال السعداوي في مصر، بل أخذت منحى مغايراً، أزعم أنه لم يكن ممكناً إلا في سياق «الإسلام المغربي» مما أدخلها إلى سجل المفكرات والمفكرين العباقرة، الذين يساعدون مجتمعاتهم على التقدم دون أن يصطدموا بها لمجرد الاصطدام أو من أجل الحصول على أصل تجاري. الراحلة كشفت أن حريم المجتمعات الشرقية يتحكم فيه الرجال لفصل المرأة عن الحياة العامة، بينما حريم الغرب يقوده الرجال الذين يحددون مفهوم الجمال والأناقة والنحافة والموضة، مما أدخل المرأة في الغرب إلى سجن نفسي أكثر كآبة من سجن حريم الشرق.

تكريم الراحلة اليوم يلقي مسؤولية إعادة تقديمها للمغاربة وخاصة الفئات الشابة، الذين لن يجدوا في سجل الراحلة من الجوائز الكثيرة التي حصلت عليها أية جائزة مغربية.

نور الد≥ين بنمالك

المرنيسي بين النسوية وعلم الاجتماع

لا يمكن، في المغرب المعاصر، الحديث عن البحث السوسيولوجي دون الحديث عن فاطمة المرنيسي، فهما وجهان لعملة واحدة، وفي الوقت ذاته، لا يمكن الحديث عن الكتابة النسائية أو الكتابة النسوية دون الحديث عن فاطمة المرنيسي، بذلك تكون الباحثة والمبدعة فاطمة المرنيسي رائدة ومؤسسة في البحث السوسيولوجي الأكاديمي الرصين، ورائدة أيضاً في الكتابة النسائية والكتابة النسوية.

محمد معتصم

قالت لا في وجه كل من قال نعم

الأهرام الفكرية والابداعية والنضالية.. يرحلون الواحد تلو الآخر، لم نعش معهم نضالهم ولا فتراتهم العمرية والزمانية التي كان لها طابعها وخصوصياتها، لكننا قرأنا عنهم ووجدناهم استباقيين، استشرفوا لحظات قبل وصولها، وكتبوا يواجهون مشاكل في ذروة نضجها وتوحشها، حين لم يكن يجرأ الكثير على إشهار قلمه، وقفوا في المقدمة ليحملوا «وِزر» الكتابة والسؤال، ليقولوا لا في وجه كل من قال نعم.

رحم الله فاطمة المرنيسي وأسكنها فسيح جناته.

زينة اقللوش

بهاء الكتابة ورصانة الإنتاج

انتقلت الكاتبة والسوسيولوجية فاطمة المرنيسي، إلى جوار ربها، إلى الملكوت الآخر، ودخلت أبدية الأبد، هي التي حفرت عميقا في الذاكرة التراثية، ونبشت، بصبر، المكنوزَ والمذخورَ والموروث الثقافي من حيث وجهه «البترياركي» والذكوري القامع والمقموع، المستند إلى خرافة الفحولة المدعاة، والتأويلات المخدومة التي حجزت، وكبحت الحوافز، والمساواة، والديمقراطية، والاعتراف بالمرأة قسيماً بيولوجياً مختلفاً، وكائناً إنسانياً كاملاً له وعليه ما لقسيمه الذكر من دور ومسؤوليات، وإعمار للأرض، وخدمة جُلَّى للكون والكينونة والإنسان.

أَكْبَرْتُ في فاطمة وسأظل، بهاءها الكتابي، وطَلَّتها العلمية المشرقة، وحضورها الوهاج اللافت في كل المنتديات والمؤتمرات العلمية، والمحافل الوطنية، والدولية، وكتاباتها الرصينة والعميقة. وأكبرت فيها شجاعتها وجرأتها في الوقت الذي بلع فيه عُتَاةُ «الفحول» ألسنتهم، ولاذوا بخيمة الخوف، والتردد، واللامبالاة، والإمعان في طعنها بأسلحة سوداء مفلولة وصدئة.

رحم الله فاطمة المرنيسي، وعزاؤنا في ما خلفته من «ريبرتوار» فكري سوسيولوجي يشهد لها بمكانتها العلمية، وسبقها في نبش قضايا اجتماعية وثقافية من الأهمية بمكان. وداعاً فاطمة. وإنا لله وإنا إليه راجعون.

محمد بودويك

فاطمة المرنيسي لم تمت

فاطمة المرنيسي لم تمت، بل غادرت عالمنا «على أجنحة الحلم» لتحل في عالم آخر، فاطمة المرنيسي لم تمت لأنها ستبقى حية خالدة بين سطور حكي شهرزاد للغرب وللشرق.

فاطمة المرنيسي لن تحدثنا من وراء حجاب لأن حضورها لا يضاهيه حضور، حيث يكتسح كل العوالم ليسمع

صوت امرأة آمنت بكينونتها وناضلت من أجل تحقيقها بدون أغلفة.

فاطمة المرنيسي لم تمت لأنها استطاعت من داخل قارة علم الاجتماع أن توضح أن إقصاء النساء هو العنصر المركزي لأي تخلف. وبما أنها حلمت بكوكب يكون فيه قوام الرجولة حناناً متدفقاً، وفيه رجال ينتحبون حين نفارقهم فى الصباح، ويدندنون قصيدة لنزار قبانى عند المساء!، فإنها لم تمت لأن حلمها سيمتد عبر الأزمنة لعله يخرج من عوالم الظلام إلى نور محقق يوماً ما.

نزهة صادق

المرنيسي وأزرويل

رحم الله العالمة السوسيولوجية فاطمة المرنيسي، لكن ما كان للقراء أن يتعرفوا عن قرب وبلغة الضاد عن كتابات المرنيسي لولا سيدة أخرى تعَدُّ بحق تلميذتها النجيبة رقم واحد بدون أي منازع.

نتحدث طبعاً عن الباحثة الاجتماعية فاطمة الزهراء أزرويل التي ترجمت السيرة الذاتية للمرنيسي ونالت بها جائزة المغرب للكتاب سنة 98 سلمها لها الأمير مولاي رشيد.

صاحبة «البغاء أو الجسد المستباح» لها ذكريات خاصة مع المرنيسي ومع كتاباتها ومع سؤال للأمير مولاي رشيد وهو يسلمها الجائزة: هل تتحدثين اللغة الانجليزية؟

أزرويل هي اللسان العربي للمرنيسي بشهادة المرنيسي نفسها.

إنا لله وإنا إليه راجعون

مصطفى الفن

علمتنا أن الحريم، حالة عيش وتفكير

ماتت المفكرة والمبدعة والعقل الحر، التي سخرت من الذين يفكرون بأعضاء كثيرة ليس منها العقل في مجتمع يعتبر البهيمية درجة راقية في الوجود الجماعي..

ماتت السيدة التي تحدثت مع محمد الرايس، الناجي من جحيم تازمامارت، عن تحويل مذكراته إلى فيلم، وسألني فقلت له: «هي لوحدها ضمانة في العالم كله السي محمد»، هو الرجل الذي كان قادما من نقطة جارحة في خارطة الجنس البشري في المغرب.. يحمل معه حذراً فيزيقياً إزاء الآخرين..

رحلت السيدة التي علمتنا، بالفكر والبحث الرزين أن الرجل العربي الوحيد الذي تعامل مع المرأة بدون الحاجة إلى السيف.. كان هو نبي المسلمين بالتحديد محمد عليه السلام، وظل غريباً في الثقافة الجنسية لمن حوله، وهو يتحدث عن الاستدراج وعن تفاصيل اللقاء الحميم..

عبد الحميد اجماهيري

a f k a r

الملــف

الإرهاب باسم الدين
تفكيك المفهوم

الدين والسياسة

حطب آفة العصر «العنف»

محمد طيفوري

قد يستغرب البعض من قولنا بأن العنف لم يكن موضوعا مستقلا للتأمل والتفكير الفلسفي في التراث الغربي والعربي على السواء، إذ تشير بعض المصادر إلى أن بداياته الأولى كمبحث مستقل للبحث والدراسة تعود تحديدا إلى عام 1908 مع المفكر جورج سوريل (Georges Sorel) في كتابه «تأملات حول العنف» (1).

صحيح أن بعض الإشارات للموضوع متناثرة في التراث الفلسفي الغربي، منها على سبيل المثال مقولة «أن الأشياء من لحظة ولادتها تخضع لقانون الضرورة أي للفناء الحتمي.. ذلك أنها تتناوب العدوان – العنف على بعضها البعض عبر القصاص والتكفير عن المظالم» التي تعود إلى أناكسيماندر (Anaximandre) أحد فلاسفة

يُمكن الجزم أن أزمة «شارلي إيبدو» الأخيرة، لا تعدو أن تكون أزمة فرنسية، أولاً وأخيراً، ولو أنه يتم اختزالها إعلاميا.

اليونان. وكذا قول شهير لهرقليطس (Héraclite) مفاده «العنف هو أبو وملك كل شيء»، عين العبارة خلدها رفيق كارل ماركس الفيلسوف فريدريك إنجلز (Friedrich Engels) حديثا في متن البيان الشيوعي بقوله «العنف هو قابلة التاريخ».

يُمكن القول إذن، ودون مبالغة بأن مفهوم العنف وليد زمن الحداثة بامتياز، إذ بالعودة إلى معجم لالاند الفلسفي نجده يرادف بين العنف والاستخدام غير المشروع، أو على الأقل غير الشرعي – القانوني للقوة. وحين نضع هذه المفاهيم بمعية أخرى من قبيل المواطنة، الحرية، المساواة... في سياقاتها التاريخية ندرك تماما بأننا في الحقبة الحديثة من تاريخ البشرية.

تدريجيا بدأ الموضوع يفرض نفسه في دوائر البحث وحلقات النقاش الفكري حتى صار العنف إحدى موضوعات العصر بلا منازع، في السياسة والدين والإعلام والفن وصولا إلى الرياضة... وتعود الوضعية الاستثنائية لانتشار العنف في العالم المعاصر، إلى تجاوزه نطاق عنف يشن بناء على مصالح سياسية أو اقتصادية أو غيرها وبلوغه مدا أوسع قوامه عنف يؤسس على اختلافات دينية أو ثقافية أو هوياتية ممزوج بهالة السعي نحو التحكم والسيطرة بإقامة الآنا، ونفي الآخر/الغير المخالف والمختلف.

تصاعد دوامات العنف: عصر تدويل العنف بامتياز

عمَّ طوفان العنف البشري عالمنا المعاصر وانتشر في البر والبحر والجو بأيدي الناس، واستفحل معه عنف الطبيعة بِحَرِها وبردها وعواصفها وفيضاناتها وزلازلها وبراكنها. لكن بإمكاننا أن نتبين أن عنف الطبيعة في أحيان كثيرة يكاد يكون أهون من عنف البشر، بحيث تبدو الطبيعة أرأف وأرحم في عنفها ببني البشر من بني جلدتهم.

من حقائق التاريخ أن العنف رافق البشرية منذ مهدها الأول، في قصة صراع ولدي آدام، غير أن رقي الإنسانية في مدارج المدنية والتحضر يفترض معه تراجع منسوب العنف والصراع بين بني البشر، بيد أن واقع الحال يسير يوما بعد آخر نحو إثبات النقيض من ذلك بارتفاع منسوب العنف في بدء من أبسط تفاصيل الحياة اليومية إلى الصراع بين القوى الكبرى في العالم؛ وبأشكال وطرق وأساليب مختلفة ساعد فيها بشكل كبير التطور التكنولوجي.

استرعت حقيقة اتساع دوائر العنف انتباه بعض المثقفين في الغرب، فالخوف من التطرف وصراع الهويات دفع المؤرخ إريك هوبزباوم (Eric Hobsbawm) إلى تسمية القرن العشرين بـ»عصر التطرفات» (2)، بل ولم يتردد في عنونة أحد كتبه بذات الاسم. في حين رأى إيريك فروم (Erich Fromm)، من جهته، بأن للعنف الذي يجتاح العالم أبعادا نفسية يمكن للتحليل النفسي المعاصر أن يشرحها، ويبين آليات تأثيرها على واقعنا المعاصر. أما الفيلسوف المعاصر إدغار موران (Edgar Morin) فقد طرح مؤلفا كاملا بصيغة استفهامية مثيرة عن مستقبلنا «إلى أين يسير العالم؟» (3) متهما أوروبا والغرب عموما بالبربرية والتوحش، ومحذرا في ذات الآن من ويلات العنف التي أخذت تهدد حاضر ومستقبل العالم.

إذا كان هذا حال المنذرين من ويلات العنف المتزايد التي تعن لهم مع مرور السنوات وتطور الأحداث،

ففريق آخر كان همه وما يزال البحث عن مداخل للخروج من هذه الدوامات التي تتسع دوائرها، وطرح مقترحات لتنقية العالم من رقع العنف ومستنقعات الدم التي تتسع يوما بعد آخر، فهذا رائد الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت ومديرها الحالي أكسيل هونيث (Axel Honneth) يؤسس لثقافة الاعتراف، ويدعونا إلى تكريسها وقبول الآخر المخالف. أما دييتر سنجاس (Dieter Senghaas) فقد حرص على التنبه لخطر «الصدام داخل الحضارات»، وما يتمخض عنه من عنف متزايد إن لم تسد ثقافة الحوار بين الثقافات والأديان ويدرك الجميع أهمية التعايش (4).

اهتمام المثقفين المتزايد بالموضوع لم يكن طرفا فكريا وسجالا نظريا محضا بقدر ما جاء انطلاقا من استشعارهم قدوم ويلاته التي لا تبقى ولا تدر، وهو ما نعيشه في حاضرنا اليوم.

أقانيم العصر الحديث: العنف والدين والسياسة

يُعد التماس بين دائرتي الدين والسياسة وما يتمخض عنها من مواجهات تفضي بالدين إلى العنف، قضية محورية نظرا لأن كثيرا من قضايا المجتمع الإنساني القديم والمعاصر تدور حولها في دوائر شبه متماثلة في أغلب الديانات والعقائد.

فحتى وإن اختلف مدار الدين عن مدار السياسة؛ إذ الدين يجسد شكل العلاقة بين الله والإنسان، وله منزع فرداني يقوم على العلاقة المباشرة بينها. في حين السياسة تنصب على السلطة والحكم فردياً كان أو جماعياً، ما يجعلها ذات نزوع جمعي فهي لا تتم إلا في جماعة إنسانية. يظل التداخل قائم في المدار العام بين المجالين؛ فالسياسة لا يمكنها ضبط الجماعة إلا بضبط الفرد. والفرد لا يؤسس يقينه الديني الخاص إلا من قدسية الدين داخل الجماعة.

عين التداخل وضع العالم المعاصر في ورطة لدرجة بات فيها شبه مستحيل إقامة فصل هذه العوالم المتداخلة التي أدخلتنا في مسلسل لا ينتهي من الأحداث، إطلالة على العقد والنصف المنصرم من هذا القرن كافية لتأكيد ذلك.

غير بعيد نتوقف عند ما شهدته فرنسا من أحداث لنكتشف جوانب عنف محكوم بتفاعل السياسي بالديني، ليس على لساني – وهنا نؤكد بأن ما حدث هناك لا يقره شرع ولا منطق ولا عقل ولا دين، لكن على المتفرنسين من بني جلدتنا أكثر من الفرنسيين أن يولوا وجوههم قبَل الشرق قليلا ليروا بحيرات الدم الذي توشك أن تتحول إلى بحر ممتد هنا، فالإجرام والقتل واحد مادام الضحية نفسا بشرية تزهق، لكن واقع الحال يقول النقيض لا لشيء سوى كون الضحايا من دولة قوية اعتادت أن تكون في موقع الجلاد لا الضحية منذ قرون – بل بلسان أسماء ثقيلة في معادلة الفكر والثقافة والسياسة بالساحة الفرنسية والأوربية.

على رأسها الفيلسوف المتمرد مشيال أونفري (Michel Onfray) الذي كان صادما للأوساط الفرنسية بعد شارل إيبدو حين حل ضيفا على إحدى القنوات الإعلامية للتعليق على الحدث فقال: «لماذا نذهب إلى بلدان المسلمين ونتدخل في شؤونهم، ونقول لهم يجب أن تتبعوا منهج فرنسا؟ ولماذا نقتلهم في مالي كما قتلناهم قبل ذلك في بلدان شمال أفريقيا، وإذا ما دافعوا عن أنفسهم نتهمهم بالإرهاب؟» (5).

ويستمر في نقده واصفا الفرنسيين بأنهم عنصريون تجاه المسلمين فيقول: «لماذا لم تقل حكومتنا للصحافيين توقفوا عن الإساءة إلى رسولهم في حين قالت للرسامين أنفسهم لما رسموا عن شعار اليهود أنه فعل مخجل،

يُمكن الجزم أن أزمة «شارلي إيبدو» الأخيرة، لا تعدو أن تكون أزمة فرنسية، أولاً وأخيراً، ولو أنه يتم اختزالها إعلاميا.

وعليكم الاعتذار لإسرائيل؟!» ثم تمنع مسرحية ديودوني من العرض، ويدان بتهمة معاداة السامية فقط لأنه يسخر من اليهود. يستطرد أونفري قائلا: «نحن مسيحيون، هيا نستهزئ بالمسلمين واليهود معا؛ لماذا المسلمين فقط؛ ولما يتعلق الأمر باليهود فنحن نعادي السامية؟» ويستمر في نقده اللاذع مخاطبا الفرنسيين: «لا تكذبوا على أنفسكم وكأننا مظلومين، ترسمون نبيهم الذي هو قدوتهم في أوضاع مشينة، وندعي بعدها أنها حرية تعبير. لا، لا معذرة، ولكن الأمور لا تسير هكذا؛ لأننا بهذه الطريقة سنكون شعباً منافقاً».

بذات اللغة وجه الأكاديمي الفرنسي إيمانويل تود (Emmanuel Todd) صفعة قوية للرأي العام، ومعه النخب السياسية والفكرية الفرنسية، مسقطا ركام الأقنعة التي تقدم من خلالها فرنسا؛ بلاد الحرية والمساواة، نفسها للأوروبيين وللعالم. إذ لم يتردد تود في التعبير صراحة عن عدم رضاه بانتمائه لفرنسا بقوله: «لأول مرة في حياته ليس فخورا بكوني فرنسيا».

تلك الصفعة جاءت في شكل كتاب بعنوان صادم: «من يكون شارلي؟ سوسيولوجيا الأزمة الدينية» (6)، يقدم فيه الكاتب دلالات المسكوت عنها رسميا، أو ما قدم على أنه إجماع فرنسي بعد أحداث شارلي؛ أي مظاهرات 11 يناير تحت شعار «أنا شارلي» (Je suis Charlie).

يجيب تود عن سؤال من هو شارلي في تلك المظاهرات؟ بالقول أنه شخص ينتمي عائليا إلى الفئات الدينية التقليدية التي ناهضت تاريخيا الثورة الفرنسية، وقاومت فكرة اللائكية كمساواة بين الطوائف الدينية داخل المجتمع الفرنسي، وهو شخص محظوظ اقتصاديا ينتمي إلى الفئات المهيمنة، ويحمل في لا وعيه مستوى معتبر من العنصرية وكره المسلمين.

أزمة اجتماعية داخل المجتمع الفرنسي عبر عنها تود بشكل صريح وبلغة حادة في كتابه إذ يقول: «إن التركيز على الإسلام يعكس في الحقيقة وجود حاجة مرضية في أوساط الطبقات المتوسطة والعليا لتوجيه سهام الكره في اتجاه ما، وليس فقط خوفا من تهديد الطبقات الفقيرة. إن كره الأجانب الذي كان حكرا في الماضي على الشرائح الشعبية صار الآن شعار النخبة والطبقات الميسورة التي تبحث عن كبش فداء من خلال الإسلام».

وبحسب هذا المفكر، فالإجماع مجرد كذبة كبرى تخفي وراءها إيديولوجية إقصائية عنيفة. وفي الآن ذات آخر أوراق النخبة السياسية الحاكمة للتغطية على نفاقها، حيث حشدت الجماهير لدفاع عن مبادئ الجمهورية الفرنسية في حين خانتها هي منذ عقود. ويتساءل الرجل، بشكل استنكاري، في إحدى صفحات كتابه: «بأي حق تنادي الحشود بحرية تشويه النبي محمد في رسوم كاريكاتورية، وأي منطق هذا الذي صار يجعل من تشويه صورة الإسلام والمسلمين حرية تعبير؟». إنها وبكل بساطة، «أوليغارشية الحشود» كما يسميها التي تستعرض عضلاتها على أقلية من المسلمين والعرب، وتصر على تحميلهم مسؤولية الأزمات التي تعصف بالمجتمع الفرنسي على كل المستويات خلف قناع «كلنا شارلي».

ذات القول عبر عنه الفرنسي آلان غريش (Alain Gresh) بقوله (7): «ألم يحن الوقت أيضا للتفكير في البعد

العسكري لهذه الحرب؟ إذا كان من اللازم القضاء على «الدولة الإسلامية»، بعيدا عن القصف العسكري الذي يفتقد إلى الفعالية في الكثير من الأحيان، ألا ينبغي علينا أن نرجح كفة الفعل السياسي لإعادة بناء الشرق الأوسط الذي يغرق في دوامة من الفوضى، سيما منذ التدخل الأميركي في العراق سنة 2003؟ وأن نعمل على بلورة تنسيق بين جميع القوى الإقليمية، التي تساهم بطريقتها الخاصة في تفاقم الصراع في سوريا؟ لعل اجتماع فيينا الذي شهد مشاركة جميع هذه القوى يشكل خطوة إلى الأمام في الاتجاه الصحيح. لقد حان الوقت أيضا، وأكثر من أي وقت مضى، للضغط بقوة من أجل حل للصراع الاسرائيلي الفلسطيني حل يمر عبر إنهاء الاحتلال الإسرائيلي. يجب أن تعطى الأولوية للسياسة والدبلوماسية على القنابل والقصف، كذلك ينبغي أن تكون استراتيجية فرنسا».

إنهم أبناء فرنسا العقلاء، وما أكثرهم، ممن يبحثون في زحام التفاصيل عن أصول الأزمات لا القراءة السطحية المؤدلجة التي يطرحها الساسة في أبواق الإعلام فتصبح بين عشية وضحاها حقيقة لا محيد عنها.

خاتمـــــة

إننا نعيش أقوى لحظات عولمة العنف - والقادم أسوأ على ما يبدو بفعل التطور الشبكي والتكنولوجي- ، ولم تعد أطراف كثيرة، بعيدة أو قريبة، تمتلك رفاهية البعد أو الانعزال عنه؛ خصوصا من اعتادوا حتى الأمس القريب أن ينسبوا العنف إلى الشرق (الاستبداد الشرقي) والليونة والتسامح إلى الغرب، مثلما نسبوا اللاعقل والميتولوجيا والخرافة إلى الشرق والعقل واللوغوس والتفكير إلى الغرب، وكما نسبوا الركود والتخلف إلى الشرق والدينامية والتقدم إلى الغرب. لكل هؤلاء وغيرهم نقول إن كان للشرق هولاكو والحجاج، فإن للغرب نيرون وهتلر: فالعنف أعدل الأشياء قسمة بين الناس. ❁

{ مراجع } :

1 ـ (Georges Sorel: « Réflexions sur la violence », Collection ‘Études sur le devenir social‘, Paris (1908.
2 ـ إيريك هوبزباوم: عصر التطرفات: القرن العشرون الوجيز 1914-1991، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة بيروت 2011، (ص 1119).
3 ـ إدغار موران: إلى أين يسير العالم؟ ترجمة أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007 (ص97).
4 ـ دييتر سنجاس: الصدام داخل الحضارات؛ التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة شوقي جلال، هيئة أبو ظبي للثقافة والثرات كلمة، 2008، (ص 257).
5 ـ أنظر المقابلة التلفزيونية على الرابط التالي https://www.youtube.com/watch?v=LImNcse0I_8
6 ـ (Emmanuel Todd: Qui est Charlie? Sociologie d’une crise religieuse, Seul 2015, (p252.
7 ـ Alain Gresh: http://orientxxi.info/magazine/raison-garder,1087.

«بُؤس العالم» مأوى للإجرام الاسترهابــي

عبد الجليل الكور

لا شك أن ما أَوقَعه، في 13 نُوفمبر الماضي، «الإجرامُ الاسترهابي» من ضحايا في العاصمة الفرنسية «باريس» يُمثل فظاعةً كُبرى مِما يَقترفُه «المُفسِدُون في الأرض» عُدوانًا بغير حق ومِما لا يُسوغُه دينُ «الإسلام» إلا في نظر من كان في قلبه مَرضٌ سواء أَعُد من المُسلمين أو من غيرهم. ولكن هذا الاستنكار لا يَستقيمُ إلا إذَا اْقترنَ بـاْستنكارٍ آخر يَرفُض أن تُتخذَ تلك الفَظاعة من قِبَل كُل مَن له مصلحةٌ من السياسيين والإعلاميين في توسل «الإرهاب بـاْللاأَمن» لتَبرير حُرُوبهم ضد مُختلِف «المُستضعَفِين في الأرض» (و، بالأخص، منهم «العرب» و»المُسلِمين» لإصرارهم على مُقاوَمةِ ما يُؤتى من الباطل والعُدوان بـاْسم مُحارَبة «الإجرام الاسترهابي»).

ومن جراء تلك الأحداث الفاجعة، صار أَخيرًا سادةُ العالَم إلى إعلان الحقيقة الذي ظَلوا يُخفُونها: «أَنهُم في حَربٍ»، بل أنهم كانوا (ولا يزالون) يَخُوضون حُروبًـا قَذرةً (فلسطين، أفغانستان، العراق، الصومال، الشيشان، ليبيا، سُوريا، اليمن، مالي). وإذَا كان مقالُ «حُرُوبُكم، قَتلانا» للكاتب الفرنسي «جُوليان سالانـگ» (1) يُمثل أحسن تعبيرٍ يَفضح حُرُوب المُتاجرين بمَآسي البَشر التي هي السبب في القَتلَى «هُناك» و»هُنا»، فإن الفيلسوف الألماني «يُورغن هابرماس» قد لَخص حقيقةَ الأمر بقوله: «أديانُ التوحيد الكُبرى تمَتد أُصولُها بعيدًا جدا في الزمن [الماضي]، في حين تُعَد الحركاتُ الجهاديةُ شكلًا حديثًـا تمامًـا، شكلًا من رد الفعل على شُرُوطِ حياةٍ تَتميزُ بالاجتثاث. ولَفتُ الانتباه، لغرضٍ وِقائي، إلى إدماج اجتماعي مُتعثر أو إلى تحديثٍ اجتماعي مُختل لا يُخلي، بالطبع، ذِمةَ مُقترِفي تلك المَصائب من كُل مَسؤُولية شخصية». (2)

ولعل الفِلم الأمريكي «مَـأوَى» (Shelter) يُجسد شيئًـا من واقع «بُؤس العالَم» بصفته المَأوَى الفِعلي

لـ«ٱلإجرام الاسترهابي». وهذا الفِلم من بُطولة «أنتوني ماكي» (Anthony Mackie) و«دجينفر كُونلي» (Jen-nifer Connely)، ومن إخراج «پـول بيتاني» (Paul Bettany)، وهو فِلمٌ مُنجَزٌ في عام 2014 وصادر في 13 نوفمبر2015. (3)

يَتضمنُ فِلمُ «مَأوًى» ذاك أَجوبةً عن الأسئلة التي تُلِح على كثيرين مِمن يُريدون أن يَفهموا شيئًـا يَتجاوزُ ما يُصر مُحترفُو «التضليل» على تَرسيخه حول ما يُسمى «الإرهاب» وما يُختزَل مصدرُه في «التطرف الديني» الذي يُجسدُه لديهم «الإسلامُ» ومُجتمعاتُه الغارقة في «التخلف» و«التزمت» فقط بفعل أسبابٍ ذاتيةٍ لا صلة لها، في ظنهم، بنظام «الهَيمنة» العالَمي!

وتَتعلقُ قِصةُ الفِـلم بِرَجُلٍ من أَصلٍ أفريقي أسود وَجَد نفسَه مُهاجرًا بلا أوراق يَعيش مُتشردًا دون مَأوًى في شوارع «نيويورك». وفي يوم من الأيام، ٱحتجزته الشرطةُ؛ ولما أَفرَجت عنه، عاد إلى حيث كان يَترُك أَمتعتَه بالشارع، فأَلفاها قد نُهِبت بما فيها حِـذاؤُه الشتوي الذي رَأَى جارَه «دجيري» يَنتعلُه بعد أن ٱلتقطه غَنيمةً. ثُم إن «طاهر» هذا، في أثناء تَجواله بالشوارع، لَمَح ٱمرأةً فظَل يُلاحقُها ويَرمُقها من بعيدٍ إلى أن أَظلَم الليلُ فـٱقترب منها على أحد الجُسور، مما جَعلَها تَدخُل معه في خصامٍ طالبةً منه أن يَكُف عن مُلاحَقتها. ومن خلال مُحادَثةٍ قصيرةٍ بينهما، أَخبرها أنه إنما يُريد سُترتَه التي تَنتَطقُ بها، ثُم لَما أَلقَتها في وَجهه أَسدى إليها النصح بأَلا تبقى طويلًا على الجِسر مُلَمحًـا إلى أنه مكانٌ ٱعتاد أَمثالُها أن يُلقُوا بأنفسهم من فَوقه ليَنتحروا. وما كاد «طاهر» يُنهي كلماتِ نصيحته، حتى ٱعتلتِ المرأةُ شِباك الجِسر فأَسرع إليها وطَرَحها على الأرض مُمسِكًا بها وهي تُحاول أن تُفلِتَ منه لكي تُكمِـلَ فَعلتَها «لأنها تُريد أن تُغادر [هذا العالَم]».

كانت هذه الحادثة السببَ في اللقاء بين «طاهر» و«حَنا» (أو، أحسن، «هَنَاء» في مُقابل الاسم اليهودي Han-nah) التي هي ٱمرأةٌ بيضاء قادتها الظروفُ إلى أن تَعيش مِثلَه مُتشردةً في الشارع بلا مَأوًى، لأنها ٱنتهت إلى إدمان المُخدرات بعد أن فَقَدت زَوجَها الجراح الذي قُتل في مُهمةٍ بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 [...]؛ وتَطورتِ الأُمورُ بين «طاهر» و«حنا» إلى أن وَجَدا نَفسيهما مُتشردَين مُتصاحِبَين ومُتحابين. ومن أجمل مَشاهد الفِلم ذلك الحوار الذي دار بين بَطَلَيه حينما كانت «حَنا» مُنتشيةً وتُداعب «طاهر» سائلةً إياه عما إذَا كان مُؤمِنًـا حقـا، فإذَا به يُجيبُها بأنه يُؤمن دون أدنى رَيب؛ لكنها سَخِرَت منه مُعترضةً بما في العالَم من بُؤس، فرد عليها بأن نبي اللـه رَأى الجنة وأكثر أهلها من الفُقراء، غير أنها لم تُصدق وأَمعَنت في سُخريتها من طِيبَته إذ يَرجُو ما لن يَتحقق إلا بعد موته! وتَكرر هذا المشهدُ وهُما في داخل منزلٍ تَسللَا إليه في أثناء غياب أَهله، حيث بادرت «حنا» إلى سُؤالِ «طاهر» عن إيمانه، فسَأَلها بدوره عما تُؤمن به؛ وكان جوابها أنها تُؤمن، مثلا، بـ«الانفجار العظيم»؛ فإذَا به يَسألُها عمن أَحدَث هذا الانفجار؟ فتَقُول له: «تلك هي المُشكلة، لكن لا يُعقَلُ حَلها بما هو أعقد منها!»، مُشيرةً بذلك إلى أن الإيمان بالله ربـا خالقًـا ومُدبرًا للكون لا يَمنع من استمرار السؤال عن الأصل (وهذا ظن كثير من المَلاحدة لغفلتهم عن أن الإيمان باللـه يَستلزم أن له «كُل صفات الكمال» بما يَجعلُه «واجبَ الوُجود» أو، بالأحرى، «الغني بالوُجود» الذي لا يَفتقر إلى «علة مُوجِدة») [...].

ويُفهَم من ذلك أن ظُروفَ التشرد جَمعت بين مُؤمن ومُلحدة يَتحاوران ويَتعارفان! ومن أجمل مَشاهد الفِلم، أيضا، ذاك الذي حاوَل فيه «طاهر» مَنع «حنا» ــ لما كانا يَبِيتان بنفس المنزل ــ من الاستمرار في إدمان المُخدرات فأَخذ يُؤنبُها بعد أن أَلقى صورةَ ٱبنها بين يَدَيها وهو يُخاطبها: «عارٌ عليك! أي أُم أنتِ؟! كيف تَترُكِينَ ٱبنك وحيدًا؟!» (سَبَق في الفِلم أن ٱستلَم «طاهر» صورةَ ٱبنِها من أبيها الذي أَتى يَبحثُ عنها في الشارع فسأله أن يَدُله عليها [...])، مِما أَدى إلى نُشُوب مُشادةٍ بينهما تَرتب عليها أن واجهتهُ «حنا» بالسؤال عمن «هو في الواقع» بما

أنه صار يَعرِف عنها كُل شيءٍ ويَأبَى أن يُعرفها بنفسه. وبعد شيء من التردد سَرَد «طاهر» قصتَه مُخبرًا إياها بأنه آتٍ من مكان أشد عُنفًـا من كُل ما يُمكنُها أن تَتصورَهُ؛ فهو من «نيجيريا» حيث وَجد نفسَه، في ذات يومٍ، يُشاهد (مُختبئًـا مع ٱبنه «إبراهيم» في دُولاب) زوجتَه تُغتصَبُ وتُقتل؛ ثُم أَتت بعدُ رصاصةٌ أصابتِ ٱبنَه فأَودت بحياته؛ وفي خلال المَأتَم جاء من أَخبره بأن «الإسلام زهرةٌ جميلةٌ، لكنها تحتاج - في بعض الأحيان- إلى الأشواك!»؛ مِما دفعه إلى أن يَنخرط فورًا في تنظيم «بُوكُو حرام» فيَصير إلى ٱقتراف كُل الفَظاعات التي جَعلته مُجرمًـا يَستحق أن يُخلد في نار جهنم. وكم كانت قصتهُ صادمةً لـ«حَنا» التي لم تَملِك إلا أن تَحقِـن نفسَها حُقنةً شبه قاتلة [...].

وما لَبِث أن حَل الشتاء بنيويورك فمَرِضَ «طاهر» مرضًا شديدًا أَدخَله إلى المُستشفى، وبعد أنِ ٱطمأَنت عليه «حَنا» وَجَدا نفسَيهما مُلقَيَين في الشارع مرةً أُخرى، لكونهما بدُون أوراق ولا ضمانات تُمكنُهما من إيجادِ مَأوًى قار ومن شراء الأدوية اللازمة لعلاجه [...]. ولقد كافحت «حَنا» لإنقاذ حياة «طاهر» حتى إنها لم تَتردد عن تعاطي نوعٍ من الدعارة مع حارس لَيلي بِمَبنًى عام صار لهما مَأوًى إلى أن حَدَث ما أدى إلى مَقتَل الحارس في عِراك مع «طاهر» الذي ما لَبِث أن مات تاركا إياها بين خيار أن تستمر مُتشردةً في الشارع أو أن تَرجع إلى بَيتها لرعاية ٱبنها إلى جانب أَبيها الذي تَكفل به بعد غيابها والذي أَبَى أن يُساعدها حينما كانت في أمس الحاجة إليه (إنه مُلخصٌ سريعٌ لقصةِ فِلم «مَأوًى»، وهُو مُلَخصٌ يُرجَى أَلا يَكُون مُخِلا بحُبكةِ القصة وأَلا يُفسدَ مُتعةَ من يُريد مُشاهدةَ الفِلم الذي يَعرِض مُشكلةَ «الوَضع البَشري»).

ابن سينا هو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم بارى، اشتهر

ولَك أن تَتأملَ كيف أن «الإجرام الاسترهابي» - الذي كان السببَ في ٱنتهاء «طاهر» و«حنا» إلى أن يَعيشَا مُتشردَين والذي يُريد المُستفيدُون من نظام «الهَيمنة» العالَمي أن يَجعلُوه قَضيةً مِحوريةً في السياسة الداخلية والخارجية على سواء- هو نفسه السبب في ما أَدى إلى اللقاء بينهما على النحو الذي دَخَلَا به في تَجرِبةٍ وُجوديةٍ أَثمرَت أن كُلا منهما تَمكن من أن يَستعيدَ «مَأواهُ الحقيقي» كإنسان قادر على «التعايُش» و«التعاوُن» مع الآخر. لكن «بُؤسَ العالَم» المُحيط أَبَى إلا أن يُعيدَهُما إلى جحيمِ ٱفتقاد «المَأوَى» بما يُؤكد أن مَكمَنَ مَصائب البَشرية جمعاء قائمٌ في مجموع الشرُوط المُحددة لـ«نظام العالَم الحديث» بما هو نظامٌ كان، ولا يزال، يَشتغل كإعاة إنتاج لأوضاع البُؤس بالنسبة لأكثر الناس، وهي الأوضاع نفسها التي يَستغلها المُتغلبُون أَيما ٱستغلال.

وحبذا لو ٱستُعمل هذا الفِـلمُ، وأمثالُه، ضمن برامجَ لتَوعيةِ كُل الذين يُحِبون أن يَتعاملُوا بصَلَفٍ وعُنجُهيةٍ مع واقع «الإجرام الاسترهابي» ظانين أنه يُمثل مُمارَسةً تَخُص وُحُوشًـا لا دواء لها سوى التقتيل والتنكيل من دُون رَأفةٍ وخارج القانون. والحالُ أن ذلك التعامُل ناتجٌ من تجاهُل واقع «بُؤس العالَم» المُحيط بفئاتٍ كُبرى من كُل المُستويات الاجتماعية، فئات تُعاني مُختلف أنواع الهَشاشة بما يَجعلُها عُرضةً لشتى الاستعمالات. و«بُؤس العالَم» هذا هو الذي وصفه الاجتماعياتي الفرنسي «پيير بُورديو» منذ سنوات بصُحبةِ ثُلةٍ من الباحثين المُشتغلين بالاجتماعيات والإنسيات في مُجلدٍ بالعُنوان نفسه أَتى كشفًـا لعُمق المُعاناة التي يُكابدُها كثيرون في المجتمع الفرنسي (وفي غيره من المُجتمعات) من دُون أن يَلتفت إليهم أحدٌ (la misère du monde, 1993). وإنه لمن المُؤسف أن «بُؤس العالَم» يَشتد في ظل عَولَمةٍ مُتوحشة قائمة على استتباع السياسة للاقتصاد الذي ما فَتِئ يزداد طابعُه اللامادي والاستهلاكي بالشكل الذي يُسخر الجماهير عبر مُجتمعات العالَم ضمن أنواع من «العُبودية المُستجدة» بما يَكفي لوَضع حَيَوات الناس بين أَيدي فئاتٍ من المُفسدِين بلا ذمة ولا مِلة يَتكالبُون على خَيرات

العالَم ويَتوسلُون بالاقتصاد الحَربي. ومن هُنا تأتي تلك «الإهانة العُظمى» التي وَصَفها المُستقبلياتي المغربي «المهدي المنجرة» («الإهانة: في عصر الإمبريالية العُظمى»، 2003)، وهو الذي طالَما نبه على تحولات «العولمة» في إطار «الاستيطان الجديد» الذي يَدفَع المُستفيدين من نظام «الهَيمنة» العالَمي إلى خوض «حُرُوب حضارية»، بالخصوص ضد كل المُقاوِمين. وفقط في هذا السياق، يُفهَم كيف أن «الإجرام الاسترهابي» إنما يُمثل سلاحَ الأقوياء كما أكد «نَعُوم تشومسكي» الذي تَناوَل تاريخَه بالخُصوص في «عن الاسترهاب الغربي: من هِيرُوشيما إلى حَرب الدارِهة» (Western Terrorism, From Hiroshima to Drone Warfare, 2013)، وهو ما يُؤكدُه أيضا المُفكر الفرنسي «رُوجي غارُودي» في كتابه «الاسترهاب الغربي» (le terrorisme occidental, 2014).

وهكذا، فبخلاف الصورة النمطية والتبسيطية السائدة التي تُفسر «الإجرام الاسترهابي» بصفته عُنفًا مُقدسًا يُعبر عن جوهر «الدين/ الإسلام»، يَنبغي أن يُؤكد أن «التوحش الداعشي» ليس بلَعنةٍ نَزَلت من السماء كما يَزعُم الذين يُريدون أن يَتنصلُوا من مسؤوليتهم عن إيجاد التربة الخِصبة لنُمُو تلك المخلوقات الشيطانية، ولا هو بخُرَاجٍ تَفتقت عنه بُطُونُ كُتب «الفقه الإسلامي» كما يُوهِمُ الذين ٱستبدلوا بتطرفهم السابق تطرفًا جديدًا يَجعلُهم يَتنافسون في الظهُور بمظهر «أهل الاعتدال» الحامِلين للمشروع الإصلاحي الذي يبدو أنه صُممَ ليُحقق منفعتهم بالتحديد؛ وإنما الأمر يَتعلقُ بنتاج بَشري صُنِع تحت أعين أجهزة «الدوَل المارِقة» في بُلدانٍ نُقِلَت عَنوَةً من ٱستقرار تحت الاستبداد إلى «دُول فاشلة» حيث يَزدادُ هَضمُ «حُقوق الإنسان» وإهانةُ «الكرامة الآدمية» على كل المُستويات. وإن العرب والمُسلِمين تَلقوا من الإهانة والإذلال ما يُفسر كونَهم صارُوا يَتصدرُون الإنتاج العالَمي على مُستوى «الإجرام الاسترهابي».

وعليه، فإن السؤال الوَحيد الهام: «مَنِ المُستفيد من «الإجرام الاسترهابي»؟» لا يَقبَلُ سوى إجابةٍ لافتةٍ لكُل ذِي لُب: قطعًا، ليس المُسلمون لأنهم هُم الذين يَقَعُون كأُولى ضحاياه بين قتيل وجريح ومُضطهَد إلى الحد الذي صارُوا يُمثلُون «المَنبُوذين الجُدد» في العالَم المُعاصر من شدة ما رُبطت بهم وبِدينهم حوادث «الإجرام الاسترهابي». وفقط من كان ديدنُه أن يَبتغيَها عِوَجًا سيَنظُر إلى هذا التوصيف كمُحاوَلةٍ لتَبرير ما لا يُمكن أن يُوصف، في الواقع، إلا كـ«إجرام ٱسترهابي» ويُحدد بأنه يَدخُل في إطار «ما يَمتنعُ تَبريرُه» أو، بالأحرى، «ما يَمتنعُ تَحمله» من الناحيَتَين الأخلاقية والسياسية بما هو شَر يُعلل فقط بَشريا وظرفيا.

ولذلك، فإن مَن يَنتفضُ لاستنكار فَظاعات «الإجرام الاسترهابي» لا يُمكنُه - إن كان صادقًا ومُنصفًا- أن يُمعِنَ في الحُزن والأَسى على ضحاياه الخاصين وأن يَلتزم الصمتَ، بدعوى الحياد أو اللامُبالاة، تُجاه ضحايا كثيرين يَسقُطون منذ سنوات في بُلدان أُشعلت فيها الفِتنُ التي لا تُبقي ولا تَذَر (عشرات الآلاف من المُستضعفِين) و، أيضا، تُجاه الإهانة المُنظمة التي تَنصب على «العرب» و«المُسلِمين» الذين ظلوا يُعانُون، بعد تحررهم الشكلي من السيطرة الاستيطانية، في ظل حُكم أنظمة «الاستبداد» و«الفساد» المدعومة من حُكُومات الدول الغربية التي لم تَتردد، أخيرًا، عن دعم سَيرُورة «الفوضى الهَلاكة» بعد إفشال مُحاوَلات «الانتقال الدمُقراطي» في كُل البُلدان التي ٱنتفضت شُعُوبها ضمن حَرَاك «الربيع العربي»!

ومَن كان، حقا، يَحرِص على مُحارَبة «الإجرام الاسترهابي»، لن يَفعل ما يُعطي ذرائعَ إضافيةً لمُقترِفيه بما في ذلك مُمارَسته أو ٱستغلاله، بل سيَعمل على تفكيك بِنيات نظام «الهَيمنة» العالَمي المُنتِج لشتى المَظالِم والمَصائب المُحددة للبُؤس والخَيبة لدى مُعظم الناس حتى في المُجتمعات المُتقدمة. ومن يُقدس كرامةَ الإنسان ويَستعظمُ قتلَ النفس بغير حق، لَن يُرضيه أبدًا أن يُقيمَ مَوازينَ ضِيزَى تُفاضلُ بين ضحايا أُول يُحتفلُ بموتهم ويُرثَى لهم،

وبين ضحايا ثَوانٍ لا يُعنى بهَلاكهم إلا كـ«خسائر جانبية» لا مَفر منها. فالشر يُستنكَر كله بنفس القُوة سواء أكان من أطرافٍ تَتعاطى «الإجرام الاسترهابي» باسم الدين أَم من أطراف تُواصل السياسة بالاستثمار في الحرب القَذِرة ولا تَتورع عن التوسل بـ«الإجرام الاسترهابي» في إطار شرعيةِ الدولة أو الشرعية الأُمَمية.

فيا أَيها المُسرِعون إلى الحَسم في كَيل الاتهامات وعدم التورع عن الكَيل بمِكيالَين إرضاءً للأَهواء أو حِفظًا للمَصالح: من كان مِنكم بَريئًا حقـا، فَليُلقِ بأَولِ حَجَرٍ أو لِيَستمر في رَجم هذه الجُثة المُلقاة على أَديم الأرض بلا مَأوَى المُسماة تعميمًا بـ«الإسلام» والدالة تَعيينًا على إنسان قَدرُه الآن أن يَكدَح ليَجدَ مَأوًى في خِضَم «بُؤس ٱلعالَم» إلى أن يَلقَى مَولاه قاتلًا بغير حق أو مَقتُولًا بلا ذَنبٍ! وأما من كان يعرف مُحددات «الإجرام الاسترهابي» في الواقع «العَومَحلي»، فَلَن يَرى حلا من دُون التأسيس الموضوعي لشُرُوط «القِسط» و«الإنصاف» التي هي صِمَامُ «الأمن» و«السلام» المَنشُودَين من قِبَل أكثر الناس. ۞

{ مراجع } :

1 ـ Julien Salingue, «Vos guerres, nos morts», Mediapart, 14 novembre 2015

2 ـ لُومُوند، باريس، 21 نوفمبر 2015.

3 ـ لا ينبغي، بالخصوص، خَلطُه بالفِلم الآخر الصادر في هذا العام بالعُنوان نفسه من إخراج «وريون بُولين» و«آدم كُوديل»، ولا بالفِلم الآخر الصادر عام 2007 من إخراج «يُوناح ماركوفيتز».

صناعة «عقول الموت»: محاولة أولية

عبد الكريم القمش

معلوم أن مفردة «الإرهاب» ليست كلمة ظهرت بظهور تنظيم «القاعدة» أو تنظيم «داعش»، بل هي منظومة قديمة جداً نكاد نجدها في معظم الحضارات الإنسانية السابقة والقرآن نفسه يورد الكلمة في سياق حربي من خلال آية «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ورباط الخيل ترهبون به عدو الله» (سورة الأنفال) وهي الآية التي جعلت الداعية محمد الفزازي يصرخ ذات مرة على قناة «الجزيرة» القطرية أن «الإرهاب مفهوم قرآني» قبل أن يتراجع عن هذه القناعات بعد خروجه من السجن.

ومعلوم أيضاً أن الثورة الفرنسية أعطت للكلمة دلالاتها التي ترتبط بها اليوم من خلال الأعمال الإجرامية العنيفة التي كان يمارسها «اليعاقبة» ضد المحافظين والمتدينين وأعداء ثورة 1789. بالنهاية، لا أحد يستطيع إلى يومنا هذا أن يرجع ظاهرة الإرهاب إلى أصول واحدة ولا يمكن لأي كان أن يتكلم بيقين تام وهو يحاول أن يشرح الأسباب الحقيقية التي تجعل من الناس العاديين مشاريع إرهابيين قادرين على إنهاء حيواتهم وحيوات الآخرين الأبرياء.

في اعتقادي تخطئ كل التحليلات التي تنبني على فكرة «الأوضاع الاجتماعية» وتلك التي تلخص الموضوع برمته في «الجهل» و»الأمية»، فما حصل خلال السنوات العشر الماضية وتطور «الممارسة الإرهابية بشكل مثير يؤكد أن الظاهرة أكبر من أن يتم ربطها بهذه التبسيطية بظواهر اجتماعية مرت منها شعوب كثيرة دون أن تنتج لنا هذه المجتمعات «ممارسة إرهابية تكفيرية وإقصائية» في حق «الآخر المختلف».

الواقع على الأرض اليوم يقول أن الإرهاب أصبح «ماركة مُسجلة» باسم «إيديولوجيا إسلامية»، وتواجهنا

المتابعات الأجنبية من العالم بأسره، بأن مُعظم الإرهابيين الذين يزرعون الرعب في العالم اليوم هم مسلمون أو من أصول مسلمة، وهذه معضلة حقيقية تتطلب التدقيق فيها أولاً، والبحث عن المسؤولية الذاتية (بله الموضوعية أو الأجنبية) في أسباب هذا الواقع الذي لا يرتفع.

واضح أن الاختلاف الذي يجعل الخوض في أسباب أخرى غير الفقر والتهميش الاجتماعي ضرورة منطقية فهو حقيقة كون أحداث باريس الأخيرة تم تنفيذها من قبل عناصر نشأت جميعها داخل بيئة يفترض أنها علمانية وحداثية كما هو الأمر في كل من فرنسا وبلجيكا وبريطانيا وحتى الولايات المتحدة الأمريكية نفسها. ولهذا نرى أن «صناعة الإرهابي» لا تتم داخل أحزمة الفقر والجهل فقط، بل هي تعبير عن «صناعة لعقول» باستعداد إرهابي، لهذا نرى أنه نظرياً، كل فرد حصل على تعليم عمومي متواضع أو حافل بالمُحدد الديني الطائفي والمتشدد، مُصاحب بتربية تقليدية يملك من الاستعدادات التربوية والتعليمية ما يكفي لاعتناق «الأفكار الإرهابية» والمرور إلى «الممارسة الإرهابية».

نعتقد أن «المصنع» الرئيس للإرهاب يشتغل في مكانين لا ثالث لهما: البيت، والمدرسة، وفيما يلي وقفة مع ما نعتقد أنه يُجسّد أهم الأسباب التي تجعل من الفرد «مشروع إرهابي» في أي لحظة من لحظات المستقبل [دون الخوض التفصيلي في مُحدّدات ثانوية، ولكن لا تقل أهمية، وذات سياقات خارجية].

أولاً: منذ السنين الأولى يتعرف الطفل إلى العذاب والجنة والنار والله الذي يهدد على الدوام بتعذيب الناس إن هم أذنبوا وأخطأوا، والأمهات والآباء لا يترددون في إدخال هذه المفاهيم الكبيرة إلى عقول أطفالهم منذ سن مبكرة جدا ونفس الأمر يتم من خلال التعليم ما قبل الابتدائي حيث يحرص المعلمون على تلقين هذه المفاهيم إلى عقول الأطفال فتتشكل داخل أذهان الجميع علاقة غريبة بين الإنسان وخالقه وحيث يكون الطفل عن الخالق فكرة «دموية» أكثر من اللازم.. «إلاه يحب تعذيب الناس» إن هم رفضوا الامتثال لأوامره وهذه الأوامر، مشكلتها أنها أوامر غير قابلة للتنفيذ جميعها فالإنسان فطر على «حُب المصلحة» وفي سبيلها يرتكب مجموعة من النواهي ويكون عرضة ليقع تحت طائلة «قوانين السماء»، وفي هذا الصدد ينشأ الفرد وهو يحمل عقدة ذنب خطيرة طوال حياته. كما أن الإغراءات التي لا يستطيع مقاومتها خلال النهار تعود لكي تفسد عليه منامه بالليل ويشتغل الضمير بسرعاته القصوى لكي «يُنكد» الحياة ويجعل المرء عبدا لفصام خطير بين حبه للدنيا وملذاته ورغبته الأكيدة في تجنب الدخول إلى النار أولاً، ومعانقة الجنة، إن أمكن، ثانياً.

ثانيا: هذا يقودنا رأساً إلى المعضلة الثانية في تركيبة مجتمع أفراده مشاريع إرهابيين محتملين. مفهوم المجتمع عن «الأخلاق»، أو بالأحرى مفهوم المسلمين عن «الأخلاق الحسنة». وهنا وبسبب حالة الفصام تلك أعلا المجتمع من أخلاق العبادات على حساب أخلاق المعاملات، وأصبحت العلاقة الحبية مع الله في السر ومنافحة الجميع عن الدين في العلن أمام الآخرين وسيلة للتعويض عن المس الخطير بـ«الأخلاق العامة» في علاقة أفراد المجتمع بعضهم ببعض. مفهوم الأخلاق الذي يستمد سلطته من «ذكورية المجتمع» ومن إلباس هذه الأخلاق لبوسا دينيا يجعل الأفراد مستعدين في أي وقت للارتداد والانتكاص إلى الوراء لاعتناق أفكار تكفيرية صريحة. [هذا عينُ ما حصل مع بعض منفذي اعتداءات باريس الذين كانوا يعيشون حياة متحررة تماماً قبل أن ينقلبوا لمحاولة التكفير عن كل ذلك بقتل الناس من أجل «الله» أو «نيابة عنه»، كما يعتقدون]. وهنا تكون محاولة الدخول إلى الجنة نوعا من أنواعي التسامي على المجتمع التي يمارسها المتشددون، ونوعا من أنواع السلطة التي يسعون لامتلاكها.

ثالثاً: في المدرسة يستمر مسلسل «صناعة الإرهابي» ولكن بطرق أكثر تأصيلاً هذه المرة ويمكن أن يتم عبر بوابة «الأدلة الشرعية»، وإن كنا في المغرب نحمد الله لأننا نسبياً لا نتوفر على مقررات تربوية متشددة في المرحلة

الابتدائية كما هو الحال في بعض دول المشرق العربي مثلاً، وبالرغم من ذلك، لا يجب أن نرتكن إلى الاطمئنان مادام الجو التعليمي العام في بلدنا يقدم للطفل كل الأسباب والوسائل الممكنة والضرورية لكراهية الآخر والتسامي عليه واعتباره أقل درجة «منه» لمجرد أنه «غير مسلم»، أو غير «سني» إن شئنا الدقة.. وهنا تزرع في نفوسنا أولى بذور العداء للآخر وعدم قبول وجوده، والتعايش التام مع فكرة خطيرة جدا مفادها أن الله «يحبنا نحن المسلمين وحدنا» وأنه لا يمنح حبه لمعتنقي باقي الديانات السماوية وغير السماوية..الله يُحبنا وحدنا ويفضلنا عن كل الآخرين الذين يكرههم (والدليل على ذلك أنه سيدخلهم إلى جهنم)، وحين نؤمن بأن الآخر شيطان يستحق جهنم فإننا قد نمر في أي وقت من الأوقات إلى مرحلة التنفيذ حين تتوفر الظروف والقناعات اللازمة للتحول من «الإيمان النظري» بفكرة ما إلى محاولة إنزالها على أرض الواقع.

رابعاً: هذا التطبيع مع الكراهية الموجهة للآخر لا يتوقف عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى التطبيع مع العنف نفس، بما في ذلك القتل، والطفل الذي يطلع على نصوص دينية تحرض على العنف أو تمجده خارج السياق التاريخي لذلك النص يصبح يقينه تاما بكون القتل جزء من «الشريعة الإلهية» وأنه مسألة معتادة ولا مشكل فيها على الإطلاق، كما أن تدريس الغزوات التي فتح بها المسلمون الأراضي الأخرى، والحديث بشكل عام وسطحي عن مفهوم مؤسس كـ«الجهاد»، تزيد من تهوين العنف في عقل الأطفال وتجعل منه، وهم كبارا، جزء من سلوكياتهم اليومية سواء داخل البيت بحق أفراد الأسرة، أو في الشارع من خلال رهانات القوة والتعنيف وظاهرة «الاحتقار» التي نميزها جميعا.

خامساً: إن حرص وسائل الإعلام العمومية والقنوات الرسمية وغير الرسمية على تمرير خطابات دينية إقصائية للآخر يزيد الطين بلة إن لم يكن في حقيقة الأمر أس البلاء في عصرنا الراهن، فالحديث عن وسائل الإعلام لا يقتصر هنا على الأدوات التقليدية كالتلفاز والمذياع، بل يدخل في إطاره الإنترنت بكل إمكاناته الهائلة وسلطته الجبارة من خلال مواقع التواصل الاجتماعي وشبكتي «اليوتوب» و«غوغل».. إلخ، إضافة إلى أئمة المساجد والذين يخاطبون الملايين، من المعنيين بضرورة استحضار مقتضى «المسؤولية الأخلاقية» المرتبطة بما يصدر عنهم من وعظ وإرشاد وغيره، ونضيف فوق هذه المُحدّدات، ذلك العدد الرهيب من الرسائل المتشددة التي تمر في وسائل الإعلام المختلفة والتي لا يمكن السيطرة عليها وعلى محتواها بأي شكل من الأشكال.

هذه محاولة لتنبيه من يهمهم الأمر إلى حقيقة كون «الدعشنة» يتم التأسيس لها في كل ركن وناحية من نواحي حياتنا اليومية، وأنه حان الوقت للشروع في اتجاه معاكس للخروج من دوامة الموت هذه.۞

الأبعاد السيكولوجية والسلوكية للتطرف والإرهاب

محمد قنفودي

تعتبر ظاهرة التطرف الديني بمختلف مظاهرها المذهبية الدينية والفكرية الإديولوجية، من بين أكثر التحديات التي تواجه العالم والأمة العربية/ الإسلامية اليوم، لما لها من الانعكاسات الخطيرة على المستوى الاجتماعي والأمني للدول والشعوب.

وإن كان التطرف مستشري في مختلف الثقافات الدينية والفكرية، إلا أن تمثله في الدين الإسلامي قد أخد منعطفات دالة، ساعدت على انتشاره وسط شرائح اجتماعية متنوعة، وامتدت جذوره عبر مختلف الدول العربية والإسلامية. فأصبحت مظاهر الغلو والتكفير والتبديع، «موضة للالتزام الديني» ورمي الآخرين بالكفر والخروج عن الدين «أصلا من أصول الدين».

كما وانعكست مظاهره على المستوى الاجتماعي، من خلال تفكيك المجتمع وتمزيق نسيجه، وتفرقته الناس بين التابع للحق والضال المظل، ثم غرسه لقيم التشدد ودعمه بالكتب والفكر والتعبيرات الجمعوية، ليعاد إنتاجه مع كل جيل كثقافة مجتمعية، لا تعترف بالاختلاف والتعدد، فتقصي الاجتهاد لتفرض النظرة الأرثوذكسية على النصوص. ثم على المستوى الأمني كتجلي طبيعي عن التطرف الفكري، فيكون فرض تلك الأفكار والآراء عبر الإرهاب والترهيب، وقتل الأبرياء والعنف، لإقامة « دولة الإسلام» باجتهاد ما فهمه المتطرف في الدين والسياسية والاقتصاد.

إن ظاهرة التطرف الديني، قد تحيلنا إلى اعتبار هذه الظاهرة «حالة مرضية» في الأمة العربية والإسلامية، حيث أن تمظهرات هذه الحالة، تنعكس على عدة مستويات معرفية وسيكولوجية وسلوكية، إذا ما استحضرنا الأبعاد التالية:

أولاً: البعد المعرفي والاجتماعي

يرتبط هذا البعد أساسا بقيمة المعارف العلمية والدينية والشرعية، التي يتحصل عليها المتطرف. فالملاحظ أن أغلب العناصر المنضوية تحت لواء التنظيمات المتطرفة، تنتمي إلى مستويات تعرف تدنيا معيشيا واقتصاديا، إضافة إلى ضعف التحصيل العلمي لديها أو انعدامه، مما يجعل التحصين المعرفي في صقل الأفكار وغربلتها يكاد يكون منعدما، فيسهل التأثر بالفكر المتطرف، من خلال الاستماع إلى بعض الشيوخ أو قراءة بعض الكتيبات. فينعكس عنه انعدام القدرة على إعمال العقل في استيعاب وفهم الأفكار، بما يوافق أو يخالف الدين.

كما أن انتماءاتهم الاجتماعية، لأسر فقيرة أو جهات ومدن تعرف ركودا اقتصاديا، وغيابا للتنمية المحلية، إضافة إلى مراكز القرب الاجتماعية التي تعني بالتأهيل الرياضي والاجتماعي والتربوي، يساعد على سهولة الانصهار مع تلك الأفكار، خاصة مع وجود تهيئة قَبْلية ذاتية، من خلال الانعزال عن المجتمع والنظرة الدونية، مما يجعل تلك الأفكار فرصة لتفريغ الأحقاد و الضغينة على المجتمع، بلباس شرعي وغطاء ديني. وهذا ما يظهر في نوع وطبيعة المواقع السوسيو جغرافية الهشة اجتماعيا واقتصاديا، والتي تنتشر فيها التنظيمات والعناصر الناشطة ضمن هذه التوجهات الدينية المتشددة؟

ثانياً: البعد العاطفي النفسي

يعتبر البعد الثاني عملية الانتقال من البعد المعرفي كمرحلة أولى، من خلال تبني الأفكار المتطرفة، إلى البعد النفسي كمرحلة ثانية، وذلك من خلال التعصب للأفكار والآراء، وهو يتجلى بشكل واضح، عند تبني أفكار التطرف، والدفاع والدود عنها، والاندفاع عاطفيا ووجدانيا لتبرير الحق فيها، ويكون المخالف لك في الرأي والنظرة العقدية أو الفقهية أو الاجتهادية في فهم النص الديني، مبتدع وزنديق ومرتد، حيث تأخذ العاطفة منحى التهجم بالقول. فلا يسلم المخالف من دعاوى التكفير وفتاوى القتل، ورميه بالمروق عن الدين.

وهذه الحالة النفسية هي استمرار نحو اكتمال «الظاهرة المرضية» للتطرف الديني، وهي عبارة عن اندفاع شبه مبرمج للمتطرف، نحو فرض أفكاره وآرائه الدينية، معتقدا في المخالف، ليس فقط مخالفة أفكاره الاجتهادية، بما فهمه وفسره عن الدين، بل هو مخالفة للدين في كليته بقيمه وقواعده. فالمعارف الدينية التي يتحصل عليها المتطرف داخل تنظيمه، لا يلقن من خلالها طرق التعاطي الإيجابي مع الاتجاه المخالف، وأن الاختلاف رحمة بالأمة، وأن الآراء الفقهية هي متعددة بآراء الفقهاء والمدارس والمذاهب، بل «يشحن بالبغض والكره والحقد» على الآخر، وأن دوره الديني يكمن في تصحيح عقائد الناس، وتأليف كتب الرد ، وتبديع العامة وزندقة العلماء، وتكفير المغالين.

ثالثاً: البعد السلوكي الحركي

يعد هذا البعد أخطر مراحل التطرف الديني، حيث يصبح التطرف على مستوى الأفكار منعكسا على مستوى السلوك، فتتحول هذه الاندفاعية دون تعقل أو إحكام للعقل إلى مستوى العنف، من خلال إرهاب الناس عبر عمليات القتل والتفجير، وتنظيم الجماعات ذات الرؤية «الجهادية والقتالية»، من أجل تصحيح «توجهات الأمة». وهذا النوع من السلوك، هو الذي يجر أخيرا إلى الخطر الأمني، من خلال تهديد أمن وسلامة المجتمع والدولة، بغية الوصول إلى إقامة «الدولة الإسلامية»، أو إعلان الولاء لتنظيمات إرهابية خارجية.

إن التهديد الذي يشكله التطرف الديني من خلال بعده السلوكي، هو أثره الشارخ في التماسك الاجتماعي

للبناء المجتمعي ابتداء من الأسرة وانتهاء بالمجتمع، إضافة إلى تهديده لأمنه الاجتماعي واستقراره. فالتنظيمات الدينية المتشددة، يبرز تعصبها على عدة وجوه تؤثر على الحياة الفردية والاجتماعية. وهذا التمثل واضح في التوجه «الوهابي» بمختلف تياراته العلمية والتقليدية والجهادية. فآراءه وأفكاره غالبا ما تعارض التوجه القائم في المجتمع، سواء الدينية من خلال المؤسسات الدينية الرسمية، أو الحياتية المعيشية من خلال التوجهات الفكرية الأخرى أو التعبيرات الجمعوية المختلفة.

لابد أخيراً أن نقف عند بعض المخرجات لهذه الظاهرة، وهي تتحقق بداية بضرورة رفع الوعي الجماعي للمجتمع، بخطر التطرف والإرهاب، ووجوب محاربته ومقاومته. وذلك يتأتى من خلال تطوير وسائل التربية البيداغوجية في المدرسة والأسرة، عبر عمليات التوعية والتنوير، من خلال التربية على المواطنة وحب الوطن، والتربية الدينية الوسطية المعتدلة، والتحذير من التطرف والإرهاب وخطورته على الفرد أولا ثم المجتمع والدولة، إضافة إلى التربية على حقوق الإنسان، وهي مسألة ضرورية، حتى يتربى في أجيالنا تقبل الاختلاف والتنوع ورفض التعصب الفكري والديني والإيديولوجي. والإيمان بالحق في الحياة لكل فرد مهما بلغت درجة الاختلاف معه، إضافة إلى السلام والأمن وكونهما أهم ركيزتين للاستقرار. وهذا ما سيمكن من غرس القيم الإنسانية العالية في أجيالنا الصاعدة.❁

الظاهرة «الداعشية» وأزمة الحداثــــــة

عبد الحميد أبوزرة

أعاصير من الأحداث السياسية والاجتماعية تعصف بمنطقتنا العربية ومحيطنا الإقليمي، وتكاد تسقط الكثير من الأنظمة التي كانت راسخة لعقود وتحوِّل دولاً أخرى عرفت استقرارا لسنوات لتصنفها ضمن الدول الفاشلة التي انفرط عقدها وفقدت القدرة على الامساك بعجلة القيادة فانحدرت في هوة الفوضى والعنف والقتل العبثي، سوريا مصر ليبيا اليمن تونس ودعت سنوات من الانظمة القمعية البوليسية لتدخل حقبة الحرب الأهلية والتنظيمات الطائفية التي تقتل الناس بتهمة الانتماء التاريخي لأحداث وقعت قبل 14 قرن وتنفذ الحكم بنفس الطرق التاريخية، أما الأنظمة المستبدة التي خيرت الناس لعقود بين الولاء لها والتسليم بخيرات الأرض وكرامة العرض مقابل العيش الذليل حتى يوم الرحيل، هذه الأنظمة أصبحت تخير الناس اليوم بين الركوع والتسليم ببقائها أو الموت الجماعي والدمار الشامل.

قد يقولون إنها «الفوضى الخلاقة» التي ستنتج بعد مرور سحابتها الزائلة دولا متقدمة ومجتمعات متحضرة، لكن هل من الضروري تدمير الأوطان وخراب العمران وإبادة الإنسان حتى ننتقل إلى التحضر والتقدم والتعايش؟

يعيش الانسان العربي تحت هذا الاعصار وأسفل هذا الاعصار يواجه عدة عواصف :

عاصفة الأنظمة العربية التي أنهكت الانسان وفشلت في تحقيق نهضة اقتصادية أو اجتماعية ومارست كل أنواع الفساد والقمع والتفقير لما يزيد عن ستة عقود؛

وعاصفة التنظيمات العنف المتطرفة التي ظهرت مع بداية السبعينات وتكاثرت منذ مطلع التسعينات والتي تعيش اليوم عصرها الذهبي: من تنظيم الجهاد المصري ثم الجماعة الإسلامية والتكفير والهجرة وتنظيم القاعدة ثم التوحيد والجهاد وعصائب أهل الحق وفيلق بدر وأنصار الله وأخيرا تنظيم الدولة الإسلامية أو داعش...

تختلف هذه التنظيمات في منطلقاتها العقدية وأهدافها السياسية وتتدرج في حجم ممارسة العنف والقتل باسم الله أو الدين أو الطائفة، لكنها تنبت من مصدر واحد وهو فكرة إنقاذ الإنسان/ المسلم/ العربي من الظلم والاستعباد الغربي أو إنقاذه من تهاوي بنية الأنظمة العالمية/ الإسلامية/ العربية التي أعلنت إفلاسها القيمي وفشلها الاقتصادي الاجتماعي وأشهرت تهديدها لهذا الانسان بأن لا مفر منها إلا إليها أو إلى الموت.

كيف تولد التنظيمات المتطرفة؟ وما سبب كل هذا العنف المتولد من داخلها والموجه للآخر؟ وما علاقة سقوط الأنظمة بسقوط الأخلاق والقيم المجتمعية؟

يحاول الخطاب العالمي والإعلام الدولي إلصاق تهمة العنف والإرهاب بالحضارة الإسلامية، ويجاريه في هذا الطرح أبواق الإعلام العربي ودعوات النخبة التي تقلد من تتبعه، مثل تقليد المريد وعضو التنظيم المتطرف لقيادته السياسية ومراجعه الفكرية، لكن التاريخ المشترك للإنسانية يقول أن التطرف والقتل والطائفية العرقية والسياسية كان ملازما لكل الشعوب والحضارات وظهر في كل الديانات والعقائد المعاصرة أو القديمة وحتى في العقائد السياسية الملحدة، لكن ما يميز التطرف الحالي هو تركيزه على الحضارة الإسلامية، ثم انتقاله من تطرف يعيش في طرف المجتمع فكرياً ووجودياً إلى تطرف يهيمن على مركز العديد من المجتمعات ويتوسط المجتمع أو يقوده.

رغم أن كوكب الأرض يضم العديد من الحضارات إلا أن الحضارة الغربية هي التي هيمنت عليه وهي التي أنتجت الحداثة الحالية بمرتكزاتها: العقلانية، العلمية، العلمانية، المساواة، الديمقراطية، الرأسمالية الصناعية التجارية والفلاحية... حتى أصبح يترادف اسم الحضارة الغربية مع الحداثة.

مع انهيار المعسكر الشيوعي بقيادة الاتحاد السفياتي وسقوط الأنظمة الفاشية، أصبحت الرأسمالية الغربية في نموذجها الأمريكي هي الممثل الوحيد للحداثة الغربية والقائدة للإنسانية حتى أن أحد مفكريهم وهو «فرانسيس فوكوياما» في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» الصادر سنة 1992 بالقول بنهاية التطور الاجتماعي والثقافي للإنسانية والشكل النهائي للحكومات وصل إلى محطته الأخيرة وهي النموذج الأمريكي! ما يفسر هذه النظرة الشمولية والحدية لـ»فرانسيس فوكوياما» هو انتماؤه لتيار المحافظين الجدد الأمريكي وتتلمذه الفكري على يد أستاذه «صامويل هنتنغتون» (2008-1927) صاحب نظرية صراع الحضارات التي دافع فيها عن فكرته بحتمية صدام الحضارات على أسس ثقافية ودينية، كتب «صامويل هنتنغتون» مقالته الشهيرة «صراع الحضارات» بمجلة «فورين أفيرز» والتي سيتوسع فيها لاحقا لينتج كتابا بنفس العنوان جاءت المقالة ثم الكتاب كتكملة وتأكيد لفكرة تلميذه « فوكوياما» حيث قسم «هنتنغتون» العالم إلى تسع حضارات تقودها الحضارة الغربية، وركز على أن الخطر القادم بعد نهاية الشيوعية هو خطر الحضارة الإسلامية مشيراً إلى عدد الصراعات والحروب على حدود الدول الإسلامية وداخلها، أهمية فكر «صامويل هنتنغتون» ليس في تنظيره لمرحلة ما بعد الشيوعية والألفية الثالثة ولكن في حجم تأثيره في السياسات الخارجية للولايات المتحدة القلقة على مصالحها الاستراتيجية وحاجاتها الملحة من الموارد الطاقية الموجودة في الشرق الأوسط ومصالحها مع حلفائها الأوروبيين الذين يخشون أيضا على مصالحهم الاقتصادية وإرثهم الاستعماري القديم في الدول العربية الإسلامية وخوفهم من سقوط الأنظمة العربية التي تضمن هذه المصالح على حساب مصلحة الشعوب العربية.

حالة تبادل الأدوار بين السلطات الأمريكية [الخارجية والجيوش] وبين المفكرين الأمريكيين وخاصة المحافظون الجدد التي تصل لحد التماهي، فيضعون التبريرات لقرارات الخارجية الأمريكية أو يكتبون مصوغات أخلاقية ودوافع فكرية لحروب الجيش الأمريكي حول العالم، هذا التداخل وتبادل الأدوار بالإضافة لإشغال الرأي العالم

الأمريكي والأوروبي بصناعة عدو افتراضي يهدد حياتهم وقيمهم واقتصادهم يتمثل في «الإرهاب الإسلامي العابر للقارات يُلهي الانسان الغربي عن مشاكله الحقيقة في الركود الاقتصادي والأزمات الاقتصادية أو العنصرية المتفشية في بلدانه، أو تدمير البيئة وحجم التلوث والأمراض المزمنة التي يعاني منها جراء التقدم والتصنيع المفصول عن الأخلاق.

الأزمات التي تعصف الحداثة الغربية أو بالحضارة الغربية وأولها أزمة الغاية والوجود : حيث فشلت هذه الحداثة في إيجاد هدف لحياة الانسان الغربي الذي تنكر لفكرة الإله أوالدين منذ قرون فوجد نفسه يعمل ويراكم الثروة ويضاعف لذة الشهوات الطعام/ الجنس/ اللباس/ الثروة دون هدف أو غاية.

فشل النظم الديمقراطية في تحقيق إرادة الإنسان الغربي حيث يجد هذا الانسان نفسه أمام قرارات لا تمثله مُتخذة من هيئات وصلت بديمقراطية أصواته أو يرى حكوماته المنتخبة تخالف إرادة شعوبها (أغلب البريطانيين والأوروبيين كانوا ضد الحرب في العراق ورغم ذلك شاركت فيها جيوشهم).

فضيحة وهم المساواة: قامت الحداثة الغربية على مرتكز المساواة بين الأفراد دون تمييز عرقي أوديني أو طبقي، لكن الواقع يفضح بشاعة العنصرية المتزايدة والتمييز والاعتداءات على مواطني هذه الدول بسبب اختلاف اللون أو اللهجة.

التقدم المفصول عن القيم والأخلاق : تَعتبِر الحداثة الغربية العالم مجرد مادة بدون روح أو قيمة وهذه المادة معدة لتلبية حاجيات الفرد الغربي وصناعاته وشركاته الرأس مالية بدون حسيب أو رقيب، فتستهلك الصناعات الغربية موارد الكوكب من معادن وغابات ومياه وحيوانات وحتى إبادة شعوب إنسانية أخرى وتدمرها ملوثة أرضها وجوها دون وضع مُصوِّغ أخلاقي فالعالم وموارده وشعوبه مجرد مادة بدون وعي أو قيمة كما سبق.

إصرار الحضارة الغربية على تعميم نموذج حداثتها بما تحمله من أزمات هوية وغاية إلى باقي شعوب وحضارات العالم، وفي واجهة هذه الحضارات والشعوب الإنسان العربي المسلم : فهو تارة مستباح الأرض بسرقة موارده بتروله شواطئه أراضيه الفلاحية أو استغلاله في معامل دون اعتبار لأبسط شروط الكرامة، واعتبار أرضه مكان لحل اشكاليات الحداثة الغربية حيث صدرت الحضارة الغربية مشكلة اليهود داخلها بإرسالهم وبناء دولة عنصرية عسكرية معادية لهم في قلب الحضارة العربية الإسلامية ودعم الكيان الصهيوني ليخوض حروب وأزمات أنهكت الدول والإنسان العربي المسلم وعطلت مسيرة تنميته.

الإنسان الغربي الذي ينظر لنفسه من خلال تعريف الحداثة الغربية له ككائن موجود بالصدفة والعبث متطور عبر القوانين الداروينية: الصراع والبقاء للأقوى، والمنشغل بتلبية شهواته ولذاته الأكل/الجنس/الثروة، وأزاح كل المسلمات والمقدسات في سبيل تحقيق المزيد من اللذة، يسعى لتعميم رؤيته أو أزمته لباقي الشعوب، منها تدنيس مقدسات باقي الحضارات: سرقة الآثار العراقية بعد الإحتلال الأمريكي، تدنيس المصاحف في سجن غوانتنامو، الرسوم المسيئة للرسول (ص)، دعم الحركات والمنظمات التي تروج للإباحية وتجعل من الانحرافات الجنسية حرية شخصية (حادثة تعري عضوات حركة « فيمن « في آثار مسجد حسان بالرباط)، مطالبة الأنظمة في الدول العربية لتعديل قوانينها حتى تعطي حقوق زواج المثليين والسحاقيات وتمكينهم من حق تبني الأطفال وتوسيع مفهوم الأسرة ليشمل حق زواج الانسان بباقي الحيوانات مثل البغال والأبقار والقردة.

الدول بتقنين وتشريع الحق في زراعة المخدرات وبيعها واستهلاكها، ثم الحق في الإجهاض والانتحار وإنهاء حياة المرضى..

مثل تيار داعش الذي كَفَرَ بكل مظاهر الحداثة والتعايش وجابه ظلم واستغلال الحضارة الغربية للإنسان بالمزيد من العنف والتوحش، ظهر تيار فاحش الذي يدعو لمواجة تخلف الإنسان العربي وضعفه أمام عدوان الغرب الرأس مالي والأنظمة العميلة له بالمزيد من التحلل من الأخلاق والقيم وإلغاء الهوية وتدنيس المقدس ورفض مؤسسة الأسرة وإزالة الإله لوضع مكانه إله آخر هي آلهة اللذة والاستهلاك العبثي، أمام هذا التيار يقف الانسان في حالة دفاع عن آخر قلاعه التي يحفظ فيها سبب وجوده ويربط فيها بقاءه في الحياة بهدف يتعدى مرحلة ما بعد الموت ويمني نفسه بفكرة العدالة المطلقة والخير الذي سينتصر على الشر في كل نهاية. ❁

نحن وهم: لماذا يستهدفوننا؟ لأننـــا متدينـــون!

رأفت السويركي

خدعتنا النخب الغربية، بسؤال مهم، روَّجته بيننا، وباعته علينا منذ ما سُمي أحداث 11 سبتمبر 2001، فحواه: «لماذا يكرهوننا؟» وهذا السؤال الملغوم، أطلقه الكاتب الأمريكي المسلم من أصول هندية فريد زكريا [fareed-zakaria] في مقال بمجلة «نيوزويك إنترناشيونال [newsweek international]، وأعيد التذكير بأصوله الهندية، لسبب سأصل إليه عبر هذا المقال، في سياق الإجابة على سؤال آخر مناظر، أطرحه وأجيب عليه، سعياً لإثارة المزيد من الأسئلة، التي تستهدف إعادة بناء الوعي الموضوعي، بالظواهر الفكرية، والعقدية، والسياسية، المتلاطمة الآن في عالمنا العربي والإسلامي.

وسؤالي الجوهري هو: «لماذا يستهدفوننا؟ والإجابة عليه هي: «لأننا متدينون؟!، ولا يظننن أي منكم، أني أذكر ذلك من منظور التفاخر، أو الإشادة، أو حتى اللطم على الخدود أو شق الثياب، فالسؤال والإجابة عليه، محايدة من منظور التفكيك والتحليل العقلي المحايد.

وإذا كان فريد زكريا طرح التساؤل الكريه الخبيث: «لماذا يكرهوننا؟»، وكأنه لا يعرف، فقد تولت النخب البحثية الغربية، المعروفة باسم مكاتب التفكير [think tank] للإجابة على هذا السؤال، وأفرطت في صناعة صورة ذهنية مُخادعة للجمهور الغربي، وبالتبعية لنخب الجمهور العربي والمسلم، التي اكتفت بترجمة خطاب المُخادعة ورسخته بالتبني، عبر التكرار والاجترار، القائم على مَلَكَة حفظ الرواية واستظهارها عن ظهر قلب، والتي رُبِّيت عليها العقلية العربية الإسلامية، من دون إعمال العقل فيما نستحفظه، وما تلوكه ألسنتنا، إذ أن مَلَكَتَنَا في تناقل الروايات كمسلمات، تمثل ملمحاً ثقافياً تاريخياً، وثابتاً من ثوابت شخصيتنا الثقافية والاجتماعية.

لقد أجاب فريد زكريا على سؤاله، بتفسير كُره العرب والمسلمين لأمريكا، بسبب استمرار الصراع العربي

والإسرائيلي وعدم حل قضية ذلك الصراع، والسبب الثاني الغريب هو أننا - حسب تفسيره المُضلِّل - نتهم حكومات الولايات المتحدة الأمريكية، بدعم السلطات الحاكمة في الدول العربية والإسلامية، على الرغم من تسلط وقهر هذه السلطات لشعوبها. وأن العرب والمسلمين يغارون من الديمقراطية الأمريكية، لذلك اعتدوا على البرجين في نيويورك!

وتمثل هذه الإجابة قمة التضليل، لأن الحكومات الأمريكية، لا ترى أو لا تريد حلاً لقضية الشعب الفلسطيني إلا عبر المنظور «الإسرائيلي الصهيوني»، وهو الإجهاز على الحق التاريخي لصاحب الأرض من الفلسطينيين، والكدح الدؤوب، لإقامة «الدولة اليهودية»، في قلب المنطقة، مجتمعاً يهودياً، خالياً من أي فلسطيني، ممن وصفوا بعرب 48، من أجل تحقيق خطوة أساسية من خطوات إعادة ترسيم المنطقة المنكوبة بضعفها وتضعضعها الحضاري في الزمن الراهن.

دولة يهودية وفلسطين السنية

ولو كانت الولايات المتحدة محايدة وبريئة، لضغطت، وهي تمتلك قدرات الضغط لإقامة مجتمع علماني ديمقراطي جامع في فلسطين المحتلة، أو السماح بإقامة الدولة الفلسطينية الديموقراطية على الأرض التاريخية، وهذا ما لن تسمح به، إلا إذا كانت - حسب التصور الشخصي - دولة فلسطينية، دينية سُنية الطابع تحديداً، على جزء من الأرض، لأنها ستتميز بطابعها الديموغرافي السني، ذات معدلات الإنجاب والتناسل الفلسطيني الجامح، مقابل الضمور اليهودي في فعل الإنجاب، بعد أن تقوم بتهجير المسيحيين من فلسطين المحتلة إلى أوروبا وأمريكا وكندا وأستراليا، للقضاء على علائق الوجود الديني المغاير لليهودية في فلسطين أرض الديانات الثلاثة، وذلك تنفيذا لسيناريو مستهدف آخر اسمه «الشرق الأوسط الجديد».

ونأتي إلى ثاني الأكاذيب الأمريكية، التي أجابت بها على سؤال: «لماذا يكرهوننا؟»، وهو دعم التسلط في الدول العربية، وهنا مكمن الخداع الاستراتيجي، وليكن الرد عليه بالتساؤل: من أسقط النظام «التسلطي» في العراق؟ أليس هم الأمريكيون بالغزو العسكري المباشر؟، ومن يحاول إسقاط النظام «التسلطي» في سوريا منذ أربع سنوات، أليس هم الأمريكيون أصحاب السيناريو وصُنَّاعُه، ومن أسقط النظام التسلطي في ليبيا أليس هم الأمريكيون عبر عمليات «الناتو»؟، وقس على ذلك، كل الساحات الأخرى، والواقع أنهم لم يُسقطوا رؤوس هذه الأنظمة سعياً إلى تعميم الديموقراطية الأمريكية، بل سعوا وتمكنوا من إسقاط كيان الدولة فيها، تحقيقاً للسيناريو الذي طبقه اليمين الأمريكي الإمبريالي، من أجل فرض العولمة الرأسمالية الأمريكية، والتحكم في العالم بثرواته وطاقاته وأسواقه، وتبديد الخطر الوجودي الذي يحيط بالكيان الصهيوني في فلسطين المحتلة، عبر هدم الدول وتفتيتها إلى إثنيات عرقية ومذهبية.

لقد تسلمت الطبعة الأمريكية «الأوباماوية» المشروع العولمي من النهج «البوشوي « من مسمى بوش، وشرعت في تنفيذ السيناريو على الأرض، وأجرت التعديلات على المسميات، من « مشروع الشرق الأوسط الكبير» ببصمة جورج بوش الابن وكونداليزا رايس، إلى «مشروع الشرق الأوسط الجديد»، بطابع أوباما وهيلاري كلينتون وجون كيري.

ولأن أهل الغرب هم أهل إعمال العقل، ولا مكان للعواطف لديهم، إلا ما يُحقق سيناريوهاتهم ويضمن مصالحهم، فقد وظفوا قدراتهم العلمية والاستراتيجية التاريخية، لتهيئة الظروف لتحقيق ما يريدون، لذلك، كانت أولى الهدايا الملغمة للعالم، أو ما يمكن أن يُسمى «فقه التدمير الأمريكي»، هو «خلق تنظيم القاعدة»

لمواجهة الاتحاد السوفياتي في أفغانستان، وتجهيزها لتكون فائض القوة المدمرة، الذي يجري توظيفه لاحقاً، حسب السيناريوهات المتتالية، استغلالا للهوية العقدية، فصُنِعَت «القاعدة»، وفق مفهوم وجغرافيا النشوء الأول لمفهوم الجهاد، حيث هدفها كان إنهاء النفوذ الأجنبي في البلدان الإسلامية، وإعادة إنشاء الخلافة الإسلامية، وقد أحدثت «القاعدة» ترسيخاً للصورة الذهنية عن أيام الفتوحات الإسلامية، ولكن بالنمط الأسيوي، برجال قُساة القلوب، طوال القامات، شُعث الذقون، يعيشون في الجبال والصحراوات والخيام، ويطبقون الفكر الفقهي الماضوي بحذافيره، عبر مرجعيات الفكر التكفيري لأبي الأعلى المودودي، ومفهوم عودة جاهلية المجتمعات، الذي رسخه سيد قطب بالسعي لتطبيق الشريعة الإسلامية في المجتمعات الكافرة.

وظائف «داعش»: الوحش الافتراضي الجديد

وبعد إنجاز المطلوب في أفغانستان، وانتهاء حياة أسامة بن لادن فيما يشبه الفيلم « الأكشن» الأمريكي بإخفاء موقع إلقاء جثته في المحيط!!، شرعوا في تنفيذ إعادة توزيع فائض القوة الغاشمة، بمخططات إعادتهم إلى أوطانهم الأصلية، ليعملوا فعلهم بتكفير مجتمعاتهم أولا، وجرها إلى قرون الجاهلية الأولى، بإسقاط مدنية النظام/ الدولة، من أجل إقامة مُتَوَهَمٍ آخر يُسمونه «دولة الخلافة»، وإعادة إحياء فقه العبيد والجواري والسبايا، مقابل نسق حقوق الإنسان وأدبياتها العصرية، وهدم كل أشكال الثقافة والمعرفة والحضارة التاريخية، مقابل تعميم ثقافة فقه دخول المرحاض وتناول الطعام باليد اليمنى، وتقصير الثياب،... إلخ.

وما كاد سيناريو موت «بن لادن» وتلاشي «القاعدة» يتم تمريره، حتى أعُلن عن الطبعة المُحدَّثة، بولادة «داعش»، الوحش الافتراضي الجديد، الذي صنعوه ودعموه بالرجال والسلاح والأموال، وأطلقوه ليكون «فزاعة» القرن الحادي والعشرين الجديدة، يدللونه وقتما شاءوا، ويقرصون أذنه عندما يريدون، ويوجهونه لنهش وتقطيع اوطانهم.

وكما ان ملعب «القاعدة» كان هو أفغانستان، فإن ملعب «داعش» هو العراق وسوريا وليبيا، أي المنطقة العربية من المحيط الى الخليج، وما خفي كان أعظم، تم تجهيزه في أروقة أجهزة الاستخبارات الغربية، وجرى تسليم المهمات الاستراتيجية إليه، ليبدأ التنفيذ.

ـ أولى الوظائف: إنهاك نظام الدولة الضابط والحامي، بالعمليات النوعية، وفق الاستراتيجية المستفادة من خبرات العمل في أفغانستان، وما يحدث في سوريا نموذج، بجانب عمليات «التلغيم» والتفجير والانتحاريات كما يحدث في سيناء بمصر.

ـ ثاني الوظائف: تقطيع أوصال الأوطان، وفق تكتيكات حروب العصابات، والسيطرة على مدن ومناطق جغرافية بعينها، لإقامة الولايات المتخيلة وفق هويتها العرقية أو العقدية أو المذهبية، وجمعها تحت مظلة ما يُسمى الخليفة، ليحدث تهديم الدول وتفكيكها إلى أصولها الأولى، قبل اندماجها التاريخي العقدي بدخولها في الإسلام، أو بعد انتشاره، والدليل هو ما تحقق على الأرض في العراق من إعادة انتاج التكوينات الإثنية والعرقية المتناحرة، إذ أن العراق الذي كان بلدة واحدة، صار بلدات متعددة، والأمر نفسه يجري في ليبيا، ومستهدف تطبيقه في سوريا.

ـ ثالث الوظائف: هو نهب وإهدار الثروات الوطنية ومنها البترول والغاز بكل دولة لشراء السلاح وأدوات التدمير، وفي ذلك تدوير للثروات بامتصاص فائض صناعات السلاح العالمية الجبارة ونقله للمنطقة، بما يحرك

اقتصادات الغرب تحديداً من صُنَّاع السلاح.

ـ رابع الوظائف: هو قطع الطريق على الوجود الاستراتيجي للروس أو القوة الكبرى الثانية الخصم التاريخي للأمريكيين من الوجود في المنطقة، لأنه خصم لا ديانة له، وينبغي قطع دابره من الوجود في المنطقة، لتثبيت الهيمنة الكاملة للأمريكيين على المنطقة.

إعادة إنتاج الماضي الجديد

إن الهدف الاستراتيجي للوحش الداعشي بعد الهيمنة على الأرض، هو التفرغ للداخل، بإثارة ما يشبه الحروب القبائلية القديمة، وإعادة إحياء «فقه الغزو»، تمسحاً في مقولة «إعادة نشر العقيدة» وبناء دولة الخلافة، وبإنشاء فرق اقتتالية اخرى أشبه بداعش، تُدخل المنطقة في حروب التناحر والتفكيك، للوصول إلى حالات توازن قوى على الأرض، لتكون لكل منطقة هويتها المذهبية، فتلك دويلة سنية، وتلك دويلة شيعية، وتلك علوية، وتلك كردية، وتلك درزية، وتلك مسيحية بطوائفها مثل الأشورية، وتلك يزيدية، وتلك مُرشدية وتلك إسماعيلية، وتلك تركمانية،... إلخ مما تخونني الذاكرة عن تذكره.

وبذلك تتفكك الخريطة، لتجلس في قلبها الدولة اليهودية، لتعيد إحياء الدور التاريخي لليهود، بامتلاك المال والدهاء ورذيلة الخُبث البشري التي رسمت صورته كتب التراث الديني، وتتولى إدارة الصراع بين القبائل العقدية المتحاربة في المنطقة من الخليج إلى المحيط، لتعيد انتاج الزمان الجاهلي من جديد بصورته العصرية، فيتحقق «سيناريو الشرق الأوسط الجديد» على الأرض، حيث لا دول في المنطقة سوى «الدولة اليهودية».

ذلك هو السيناريو الذي يجري تنفيذه، والذي يوضح السؤال الأول في المقال، وهو: «لماذا يستهدفوننا؟... لأننا متدينون؟!، وهاهم يلعبون بنا بسبب هويتنا الدينية، التي تخفي تحتها جبالا من صفات الإناسة الطبيعية، وليست المكتسبة، بانتماء الإنسان الوجودي للمكان والعرق والثقافة قبل انتمائه للهوية الدينية. فهل عرفتم لماذا سأل فريد زكريا «الهندي المتأمرك المسلم» سؤاله العرقي المختبىء في عقله الباطن: «لماذا يكرهوننا؟» حيث يفكر بمنظور أصوله الأسيوية، إذ أن الخريطة العرقية راسخة في عقله، حتى لو ارتدى فوقها القبعة؟ ❁

خطاب المحبة وخطاب التطرف الديني: المغرب نموذجاً

بدر الحمري

بَدَهي أن التطرف الديني أصبح من أخطر أشباح العصر، والمهدد الحقيقي لتماسك المجتمعات، والفاعل في تدمير منظومة القيم الإنسانية، ومدار كل فتنة ونقمة أينما وجدت وحلّت، فما السبيل للتصدي له؟

1 ـ مدخلنا للجواب عن هذا السؤال هو اقتراح تجديد عملي نضمن به علاجاً أخلاقياً لآفة التطرف الديني، يشرك معه كل جوانب الإنسان الجوهرية، جسداً وعقلا وروحاً، في تكاملها وتعالق بعضها ببعض، رغم ما قد يبدو للبعض من خلال قراءته الأولى لهذه المسلمة أن الجسد لا علاقة له بفكر الإنسان وروحه، وهذا نظر مرفوض عندنا على الأقل انطلاقا من الأوجه الثلاثة التالية:

أولا: أن الوجود ذاتيا والوجود جسديا يمثلان تغلغلا عميقاً في تجربة الإنسان؛ بمعنى أن التفكير لا يوجد منفصلا عن الجسد، فأنا به أكون معروضاً على نفسي والعالم والآخر، وبه أنجو من عزلة فكر لا يكون تفكير في الفكر، على الأقل كما ذهب إلى ذلك إيمانويل مونيي عندما اعتبر أن «الجسد أساس كل وعي وكل حياة روحية، فهو الوسيط الدائم لحياة الفكر».

ثانياً: أن الجسد خطاب، وكل خطاب لا بد وأن تسكنه إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ممارساً التجديد على أساس نفعي أو تنويري محض. لذلك فلا غرابة أن تكون الشعوب الأقل تحضراً- تخلقاً - لها علاقة متشنجة مع جسدها، وبالتالي انعكاس هذه الرؤية للجسد على طريقة التفكير والعمل وتأويل المعنى الروحي لقيمته!

ثالثاً: أن الجسد (المفخخ) هو أرض معركة الوجود الفكراني [الإيديولوجي] ولا سبيل له للتخلص من كل عبودية مفخخة أو قابلة للانتحار إلا بالتفكير في الروح التي تسكنه، حتى يتحول إلى آيات تشير إلى مدلول واحد هو حكمة الخلق.

أعتقد أنه لا يمكن اجتثاث جذور التطرف بدون التجديد في نظرتنا للجسد والفكر والرّوح تجديداً أخلاقياً يكون مدخله تزكية الخلق؛ فمن شهد الحق في جسده خرج من ضيق الأفق التديني إلى واسع رحمة التدين، وإلا فإن العمليات الانتحارية التي يقوم بها الشباب باسم 'الاستشهاد' تعبّر عن ضيق الأفق الأخلاقي- الروحي في نظرتنا لجسدنا من جهة، وعن ضيق الأفق الفكري الإنساني، فما أحوج من يتحدث باسم الدين اليوم، خاصّة الحركات الإسلامية صاحبة الخطابات الدعوية أن تولي عنايتها لتشييد الصرح التزكوي لقلب الجسد وتبتعد قليلا عن تسييسه، ولا يتحصل لديها ذلك إلا باستشعار الأمانة الإلهية.

2 ــ للمغرب إسهامٌ كبير في العمل التزكوي لا ينكره إلا جاحد أو جاهل بتاريخ المغرب الروحي، ونجاحه وامتداده ليس فقط في المغرب العربي بل إلى بلاد المشرق والغرب أيضاً. واليوم أصبح أخلاقيو المغرب لهم امتداد في مجمل قارات المعمورة، وسبب نجاحه يعود أساسا إلى روح رسالة الرحمة في القرآن الكريم، قال تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) [الأنبياء، 107]، ونفوره الشديد من تسييس العمل الخلقي، وتأكيده على الجهاد الروحي في بعده الإنساني والتزكوي. ومن جهة أخرى تشبث المغاربة بالمذهب المالكي الحامل لبذور السلوك الحي، والجامع بين التفقه والتخلُّق، فلا يضيق عقل ولا يتحجر فؤاد.

وحاصل الكلام أن التصدي للتطرف الديني يبدأ من الحفاظ على روحانية التعبّد لله، والتوجه التأنيسي للدعوة، حتى لا يتذبذب الفكر الإسلامي بين طرفين : الله والإنسان. فالخلقُ خلقُ الله، «والأمر محصور، كما يقول ابن عربي، بين رب وعبد، فللرَّب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرّب طريق العبد فإليه غايته». وإنما على الإنسان (العبدُ) اكتشافُ طريق العودة إلى الله – الأصل. ولا عودة إلى بمحبة في عمقها الروحي حقيقة لا مجازاً، وهي الاختيار السليم لرؤية العالم والدين من زاوية (رحمةً للعالمين)، عكس المتطرف الذي يرى في تفجير «جسده» جسراً للوصول إلى الحياة الأخرى كما يتصورها، مغيباً بذلك السر الروحي الذي يسكنه، (فنفخت فيه من روحي)، حقيقة الحقائق التي تتجلى في كل إنسان مهما اختلفت عقيدته أو ثقافته.

ومن أوجه دلالات الرحمة المحبة؛ وكما هو معلوم فالمحبة ليست حديثة النشأة، أو أننا سنعمل على تأسيسها، وإنما - هو- مرسوم ملامحها في الصورة التي رسمتها الأديان، وكان يعيشها الأنبياء والعباد والزهاد والصوفية والسلف الصالح، وبمحبتهم نشروا السلام بين الناس، البعيد قبل القريب. وأول معلم للمحبة في الإسلام هو النبي صلى الله عليه وسلم، رسول المحب سبحانه وتعالى، من علّمنا أن الجهاد الأكبر هو مجاهدة النفس وتصفية القلب من الأدران والهوى والكراهية، حتى تتطابق صورة ماهية الخلق مع ماهية الوجود، لكن الكثير منا اليوم نسيَ أو تناسى عن عمد رسالة المحبة التي بشَّر بها العالمين، والتي هي في جوهرها رسالة رحمة، فلا يرحمك إلا من يُحبك، لذلك نعلم عين اليقين أن الإنسان خُلق ليرحم لا ليعذب كما تريد الفرق المتطرفة وتجار الدين أن يقنعوننا بحججهم «الدامغة» للحق!

والمحبة روح الدين النابعة من معين وصفاء المعرفة بالله، وزاد الطريق إليه، وما الحب - الحق- إلا دين عبد الله، وعن مذهبي في الحب مالي مذهب، وإن ملتُ يوماً عنه فارقت ملتي= أو هكذا تكلم ابن الفارض ذات قصيدة.

وقد يولد الاختلاف من رحم المحبة حتى تكون إنساناً، ففي قبولك للآخر المختلف عنك ثقافة وعقيدة وحضارة فأنت تقبله من جهة أنه يشترك معك في الوجود الإنساني، فلا وجود إلا مع الغير، ولا عبادة كاملة لله تعالى ما لم تتضمن هذا الاعتراف بالاختلاف وقبوله بل والأكثر من ذلك فإن الخطاب القرآني يدعونا إلى صناعة المعروف مع بعضنا البعض، قال الله تعالى: (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا). [الحجرات، 13]

فهؤلاء الذين يقتلون الناس، هنا وهناك، لا يفعلون ذلك من منطلق الإيمان الديني، أو اتباعاً للنور المحمدي، إنما يفعلونه من منطلق الهوس المرضي بالقتل، والرغبة في تملك حق الغير في الوجود، ومنافسة الإله في جبروته وقوته، (وأنه هو أمات وأحيا)، وهو الحي الذي لا يموت.

من أحب الله .. أحب الحياة.. للجميع! ❁

نعم لمحاربة الإرهاب، ولكن ما هو الإرهاب؟ فلسطين نموذجاً

إبراهيم أبراش

قلة من الناس تؤيد الإرهاب الذي يُسقط ضحايا من المدنيين المسالمين بغض النظر عن جنسيتهم ومعتقدهم، وبالتالي تعارض محاربة الإرهاب، باستثناء ممارسوا هذا الفعل العنيف والمؤمنون بنهجهم، وهؤلاء أقلية محدودة حتى داخل المجتمعات الإسلامية. المشكلة ليس أن نكون أو لا نكون مع الإرهاب، نؤيد أو لا نؤيد محاربة الإرهاب؟ بل في تعريف الإرهاب، ومن هي الجهة التي تُحدد أن هذه الجماعة أو الدولة أو هذا السلوك العنيف أو ذاك الخ إرهاب يجب محاربته؟.

مصطلح الإرهاب السياسي المتداول في اللغة العربية اليوم هو ترجمة لكلمة TERRORISM الانجليزية وهي مشتقة من اللغة اللاتينية حيث إن كلمة TERROR تعني الرعب والفزع أو الشخص الذي يبثهما في قلوب الآخرين. وقد ظهر هذا المصطلح بهذا المعنى ولأول مرة في فرنسا إبان الثورة الفرنسية (1789-1799) حيث تم إطلاقه على الأعمال التي قام بها الثوار اليعقوبيون بزعامة مكسمليان روبسبير ضد معارضي الثورة، وتكرر استعماله لوصف الأعمال التي قامت بها الحركة الفوضوية Anarchism والعدمية Nihilism في أوروبا وروسيا تحديدا بدءا من منتصف القرن العشرين، كما أطلق الثوار البلاشفة (الشيوعيون) في الثورة الروسية في أكتوبر 1917 صفة الإرهاب على الاعمال التي يقومون بها ضد المناشفة واعداء الثورة.

في جميع الحالات السابقة كانت كلمة إرهاب لا تحمل معنى سلبيا بل كانت وصفا لنسق من الحكم أو السلوك السياسي هدفه إرهاب أعداء الثورة، أو إرهاب الشعب لأعدائه. إلا أنه في بداية السبعينيات من القرن العشرين ظهرت موجة جديدة من أعمال العنف السياسي في أوروبا أيضا من طرف قوى ماركسية وثورية أوروبية ترفض النظام الرأسمالي، فكانت جماعة، الألوية الحمراء، الجيش الأحمر، العمل المباشر، وبادر ماينهوف

الخ . في تلك المرحلة تم توصيف هذه الأعمال بالإرهابية كما تم تجريمها رسميا.

نلاحظ مما سبق أنه حتى السبعينيات من القرن الماضي كان الإرهاب ظاهرة أوروبية المنشأ، ولم ينتقل للشرق الأوسط إلى بعد ظهور الحركة الصهيونية في فلسطين وممارستها للإرهاب بحق الشعب الفلسطيني. كانت الحركات الصهيونية في فلسطين إبان الانتداب البريطاني أول من أدخل الإرهاب إلى المنطقة العربية وإلى فلسطين على وجه الخصوص، وقد اطلقت بريطانيا نفسها على هذه الجماعات اليهودية صفة الجماعات الإرهابية عندما فجرت جماعة الإرجون اليهودية فندق الملك داوود في القدس 22/7/1946 وكان مقرا لحكومة الانتداب، وقُتل نتيجة هذا العمل 91 شخصاً، 41 منهم فلسطينيين، و28 من الإنجليز و17 من اليهود و5 من جنسيات أخرى وأصيب 45 بجروح مختلفة الخطورة. وقد وزعت بريطانيا آنذاك منشورات تتضمن صورة مناحم بيجن زعيم حركة الإرجون– رئيس وزراء إسرائيل فيما بعد –كإرهابي مطلوب للعدالة ووضعت جائزة لمن يساعد على إلقاء القبض عليه.

وقد اعتبرت دراسات أكاديمية وتقارير رسمية بريطانية أن تفجير فندق الملك داوود «أحد أكثر التفجيرات الإرهابية المميتة في القرن العشرين «. وعندما أقام اعضاء قدامى من منظمة الإرجون ويمينيون يهود وكان من بينهم بنيامين نتنياهو عام 2006 حفلا لإحياء ذكرى تفجير فندق الملك داوود علق السفير البريطاني في إسرائيل قائلاً: «لا نعتقد أنه من الصواب بأن يتم إحياء ذكرى عمل إرهابي أدى إلى وقوع عدد كبير من الضحايا».وقد استمر الإرهاب الصهيوني في فلسطين والمنطقة العربية الشكل الوحيد للإرهاب في الشرق الأوسط، يُضاف له إرهاب الدول الاستعمارية الأخرى.

مع ظهور الثورة الفلسطينية المعاصرة منتصف الستينيات، وقيامها بحقها في مقاومة الاحتلال، حاولت إسرائيل والولايات المتحدة الامريكية إلصاق تهمة الإرهاب بالمقاومة الفلسطينية من خلال إصدار قرار دولي لوصم الثورة الفلسطينية بالإرهاب – كما جرى عام 1972 إثر عملية ميونيخ الفدائية التي قامت بها جماعة أيلول الأسود الفلسطينية -، إلا أن هذه المحاولات باءت بالفشل، بل تعاملت غالبية دول العالم مع الثورة الفلسطينية كحركة تحرر وطني وتمت دعوة الزعيم أبو عمار لإلقاء كلمة في الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1974 في أوج ممارسة الثورة الفلسطينية لأعمالها الفدائية المسلحة ضد إسرائيل.

منذ بداية الربع الأخير من القرن الماضي ارتبط مصطلح الإرهاب بظهور موجة المد الأصولي الإسلامي والتي كان أبرز عناوينها آنذاك الثورة الافغانية 1978 ضد الاحتلال السوفييتي، والثورة الإيرانية 1979 ضد حكم الشاه، وتجديد نشاط الوهابية والسلفية الجهادية، ثم توالدت الجماعات الدينية الجهادية، بدءا من تنظيم القاعدة الذي تزعمه أسامة بن لادن ووجد في بداية تأسيسه دعم كبيرا من دول الخليج العربي ومن الغرب أيضا لأنه كان يحارب السوفييت في أفغانستان، ومن تنظيم القاعدة تفرعت جماعات كثيرة بالإضافة إلى جماعات منفصلة عن القاعدة.

بالرغم من قِدم ظاهرة الإرهاب إلا أنه حتى الآن لم تتوافق كل دول العالم حول تعريف الإرهاب، وفي الحالات القليلة التي توصلت بها لجان تابعة للأمم المتحدة إلى تعريف الإرهاب كان التعريف مبهما وفضفاضا سرعان ما تفترق المواقف حوله عند محاولة إسقاطه على جماعة أو دولة ما.فكل دولة أو مجموعة دول تضع تعريفا إجرائيا ومؤقتا للإرهاب يخص جماعة أو دولة يتم اتهامها بالإرهاب انطلاقا من الخطر الذي يشكله سلوك هذه الجماعة أو الدولة (الإرهابية) على مصالح الدولة أو الدول التي تتعرض مصالحها للإرهاب، وفي كثير من الحالات يتم تصنيف جماعة ما أو دولة ما كإرهابية أو داعمة للارهاب ثم يتم إسقاط هذه التهمة عنها لاحقا إذا أخذت

العلاقة بين الطرفين منحى مختلف، ولا يهم في هذه الحالة إذا استمرت الجهات الإرهابية بممارسة إرهابها ضد دول أو شعوب أخرى غير غربية.

لهذا السبب فشلت دول العالم في وضع استراتيجية مشتركة لمحاربة الإرهاب، فالدولة أو الدول المُستهدفة بهذا النوع من العنف تسميه إرهابا وتحشد قواها لمحاربة الجماعة التي قامت بهذا العنف متجاهلة الجماعات الإرهابية الاخرى. فمثلا في سوريا وبالرغم من التوافق الشكلي بين دول العالم على تصنيف تنظيم الدولة الإسلامية بأنه تنظيم إرهابي إلا أن هناك اختلافا بين الدول حول تصنيف الجماعات الاخرى إن كانت إرهابية أم لا؟ ولذا تم تكليف الأردن بوضع تصنيف لهذه الجماعات وتحديد مَن منها يندرج في قائمة الجماعات الإرهابية، ونعتقد أن المؤتمر المقرر عقده في الأردن في ديسمبر القادم سيواجه صعوبة في تصنيف هذه الجماعات، مثلا جماعة الإخوان المسلمين وحزب الله وجماعة النصرة الخ.

حتى في حالة التوافق على أن «داعش» تنظيم إرهابي يجب محاربته، فإن طريقة التعامل معه تختلف من دولة إلى اخرى، بل نجد دولا تتهم أخرى بانها تقف وراء ظهور تنظيم الدولة وتموله وتمده بالسلاح – هناك اتهامات لقطر وتركيا ودول غربية بانها كانت وراء تاسيس تنظيم داعش ومعنية باستمراره بالرغم من حدوث تفجيرات بأراضيها منسوبة لداعش. والخطورة في النقاش والحراك الجاري اليوم حول الإرهاب أنه يتم تجاهل الإرهاب الإسرائيلي ضد الفلسطينيين.

إن كل شكل من أشكال العنف السياسي يمكن أن يتحول إلى عمل إرهابي أو يُصَنَف كإرهاب في حالة تجاوزه للقانون وللأعراف الدولية وللثقافة والقيم السائدة في المجتمع، أو مس مصالح دولة أو مجموعة من الدول. كل عنف سياسي يتضمن درجة من الإرهاب، ولكن المشكلة تكمن في تحميل بعض أشكال العنف المشروع صفة الإرهاب المُدان وبالتالي إسقاط الشرعية عن ممارسيه بغض النظر عن الأهداف والغايات التي يسعى إليها ممارسوا العنف، وفي نفس الوقت تجاهل أعمال عنف دموي أكثر إرهابا تمارسه دول قوية ضد أخرى ضعيفة، أو ضد شعوب خاضعة للاستعمار.

نظرا لأن العمليات (الإرهابية) تُسقط ضحايا قد يكونوا أبرياء وتثير مشاعر الخوف والرهبة عند الناس، فإن الاتجاه الغالب هو التهرب من المسؤولية عن هذه الأعمال، ومحاولة إلقاء التبعية على الآخرين، فالآخرون هم الإرهابيون والقتلة، وحتى في الحالات التي تلجأ فيها دولة أو جماعات إلى ممارسة هذا النوع من الإرهاب، فإنها تضفي عليه مسميات مثل الدفاع عن النفس أو الإرهاب ضد الإرهاب أو الإرهاب الأبيض أو محاربة الإرهاب... الخ من المسميات.وهذا هو حال الإرهاب الذي تمارسه إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني، وتمارسه أنظمة استبدادية كانت وما زالت تحتضنها واشنطن والغرب، وتمارسه الدول الاستعمارية والكبرى ضد الشعوب وضد الانظمة المتخالفة معها سياسيا أو تهدد مصالحها.

يمكننا استخراج العناصر المكونة للعمل الإرهابي السياسي بصورة عامة وهي أنه :

1. عمل عنيف يُعرض أو يهدد بتعريض أرواح وممتلكات الأفراد للخطر.
2. يبث الرعب والهلع عند الجمهور.
3. لا يميز ما بين المدنيين الأبرياء والخصوم السياسيين، حيث يقع ضحيته المدنيين الأبرياء.
4. يهدف إلى تحقيق أهداف سياسية، أو دفاعا عن معتقد ديني محل خلاف.
5. إذا استهدف أفراد أو مؤسسات ومصالح أو كليهما معا، تابعين لدولة ما، في هذه الحالة يسمى (إرهاب دولي).

6. يقوم به أفراد أو جماعات أو دول خارج إطار القانون الوطني والدولي.
7. لا يعتمد هذا العنف أو ينطلق من أية شرعية إلا تلك التي يزعمها ممارسوه.
8. الاحتلال أشد حالات الإرهاب فتكا وهو جريمة ضد الإنسانية حيث يهدد الوجود الوطني لشعب بكامله.

نعتقد أن كان الطابع المستفِز والاستعراضي للعمليات الإرهابية التي يقوم بها تنظيم «الدولة الإسلامية» جعل من «داعش» اليوم عنوان الإرهاب في العالم، إلا أن تنظيم داعش ليس الجهة الإرهابية الوحيدة في العالم، بل إن إرهاب هذه الجماعة والجماعات الأخرى الشبيهة يتغذي ويستمد مبرره أحيانا من الإرهاب الذي تمارسه إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني، وتدنيسها للأماكن المقدسة في فلسطين، ومن التأييد السافر لواشنطن والغرب لإسرائيل. ۞

محددات الظاهرة «الجهادية»: تونس نموذجاً

حسام هاب

الكتاب الذي ارتأينا تقديمه للقارئ المغربي وللباحثين في الظاهرة الإرهابية هو تحت عنوان «تحت راية العقاب: سلفيون جهاديون تونسيون» لصاحبه هادي يحمد، وهو إعلامي تونسي سبق له أن تحمل مسؤولية رئيس تحرير موقع «حقائق أون لاين»، عرف بتحقيقاته الاجتماعية والسياسية وهو مختص في شؤون الحركات الإسلامية والأقليات، ويشرف على التدريب في شبكة أريج للصحافة الاستقصائية. نال العديد من الجوائز من بينها جائزة أفضل تحقيق صحفي عن جمعية الصحفيين التونسيين حول «المحكوم عليهم بالإعدام في تونس»، كما نال جائزة «القلم المهاجر» التي منحته إياه جريدة الموقف التونسية.

يقع الكتاب في 243 صفحة من الحجم المتوسط وقد صدر سنة 2015 بتونس عن منشورات «الديوان للنشر»، وجاء غلافه موشحا بالسواد وتتوسطه دائرة بيضاء في إشارة لما يعرف بـ «راية العقاب» التي تتخذها الجماعات السلفية الجهادية علما لها وتنسبها إلى الرسول (ص) بناء على بعض روايات المحدثين. ويتكوّن الكتاب من مقدمة و 17 فصلا يليها ملحق من 9 ورقات تتراوح بين حوارات أجراها هادي يحمد مع رموز السلفية الجهادية التونسية (سيف الله بن حسين «أبو عياض»، وسليم القنطري «أبو أيوب التونسي») إضافة إلى نص حول فتوى الجهاد في تونس في منبر التوحيد والجهاد، والهيكل التنظيمي لكتيبة عقبة بن نافع بجبل الشعابني، وبيان لتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي إلى عقلاء الحركة الإسلامية التونسية، وبيان ثاني لنفس التنظيم بعد استهداف منزل وزير الداخلية التونسي لطفي بن جدو، ونماذج من وثائق سنجار حول المقاتلين التونسيين في العراق، ونماذج من وثائق التحقيقات المتعلقة بالمعتقلين التونسيين بغوانتنامو، وينتهي الملحق بوثيقة ترشيد الجهاد في مصر والعالم لصاحبها الأمير السابق لجماعة الجهاد الدكتور فضل والتي قام فيها بمراجعات فكرية

للتخلي عن خيار العنف المسلح.

يُعتبر هذا الكتاب أول عمل صدر باللغة العربية في تونس يتناول ظاهرة السلفية الجهادية التونسية، ولعل التحقيقات الصحفية للكاتب وعمله على مثل هذه المواضيع منذ نهاية تسعينات القرن الماضي، إضافة إلى اهتمامه بظاهرة الإسلاميين التونسيين الذي يؤمنون بعقيدة الجهاد العالمي في إطار اختصاصه في الحركات الإسلامية قد ساعدته على اقتحام عالم ظل غامضا لعقود، حيث تمكن في مؤلفه من الجمع بين عمل الصحفي الاستقصائي والجهد التوثيقي والتحليلي للباحث المتخصص، ليقدم أجوبة حول أسئلة عديدة ومتشابكة ومرتبطة ببعضها البعض ظلت تتردد كلما جدت عملية إرهابية في تونس وسقط الضحايا وهي: كيف وصلت تونس إلى هذه المرحلة من توالي العمليات الإرهابية؟ كيف دخلت نفق العنف الديني؟ من المتسبب؟ من أين جاء هؤلاء؟ من يحركهم؟ ومن هم قادتهم وزعمائهم العقائديون؟ هل العنف السلفي الجهادي حالة عارضة في تونس أم لها جذور تاريخية؟ وما هي المنابع الفكرية لهذا التيار وماهي ولاءاته وارتباطاته؟ (1).

فهذا المنجز الصحفي البحثي جاء ثمرة لتحقيقات وبحث في ظاهرة التونسيين الذين انخرطوا في ما يسمى بالحركات «الجهادية» في تونس وفي العديد من بقاع العالم، وبذلك يمكن اعتباره عملا ميدانيا وتوثيقيا يتتبع نمو ظاهرة السلفية الجهادية التونسية منذ ثلاثة عقود من الزمن، ويتضمن بورتريهات وسيرا ذاتية للجهاديين التونسيين ويبحث في الأسس الفكرية والحوافز النفسية التي أدت بهم إلى اختيار هذا المنهج في الحياة. وبني هذا المجهود الميداني الذي هو عماد تكوين الكتاب على حضور الكاتب لمؤتمرات ومحاضرات ولقاءات وإجراءه لحوارات عديدة مع رموز وقيادات وشباب التيار السلفي الجهادي سواء في تونس أو مع الجهاديين التونسيين الذين عاشوا في بلدان أخرى أوربية وعربية بالنظر إلى امتداد الظاهرة إلى خارج تونس، حيث عمل الكاتب على البحث عن أمثلة لتونسيين خاضوا تجارب جهادية في الخارج وتتبع مسارات رحيلهم إلى ما أطلق عليه بـ «أرض الجهاد». أما المجهود التوثيقي فينطلق من الاستماع إلى مئات المحاضرات والدروس والاطلاع على أهم المراجع العقائدية للسلفية الجهادية، وكل ما يتعلق بها من كتابات تتناول من قريب أو بعيد الحالة التونسية.

ولأن الظاهرة «الجهادية» أصبحت مُعولمة وعابرة للقارات فلا يمكن فهم السلفية الجهادية في السياق التونسي دون ربطها بسياقاتها المحلية والاقليمية والدولية، لذلك فالكتاب يفسر نمو ظاهرة السلفية الجهادية في تونس من خلال ثلاث فرضيات أساسية يطرحها هادي يحمد في كتابه:

• الفرضية الأولى: قمع نظام الرئيس السابق زين العابدين بن علي لظاهرة التدين وما أنتجته طوال عقد التسعينات وسنوات الألفين من محاصرة ومراقبة لكل مظاهر الإسلام السياسي. وتؤكد هذه الفرضية أن انتشار التيار السلفي الجهادي كان ردة فعل على واقع يتميز بحالة التصحر الديني، ومنع ظهور أية حركة دينية يمكن أن تعمل في العلنية من أجل تأطير الشباب المتدين. من هذا الباب يعتبر أنصار هذه الفرضية في التحليل أن التيار السلفي الجهادي جاء بمثابة رد فعل على هذا الفراغ الذي تركه طرد حركة النهضة من البلاد والزج بأنصارها وقياداتها في السجون.

• الفرضية الثانية: ذات بعد إقليمي دولي وتذهب إلى القول إن نمو هذا التيار مرتبط بردة فعل على أوضاع دولية، حيث تذهب هذه الفرضية إلى القول إن غزو أفغانستان بعد أحداث 11 شتنبر 2001 واحتلال العراق سنة 2003 شكلا البداية الفعلية لتكوين الخلايا الأولى للشباب الذي يتبنى عقيدة الجهاد لا في تونس وحدها بل في المنطقة العربية بأكملها.

• الفرضية الثالثة: تأثير مواقع الأنترنيت والقنوات الدينية ذات الطرح السلفي الوهابي والتي تبث من المشرق

العربي (2).

كانت بدايات البحث في ظاهرة السلفية الجهادية في تونس أثناء بروزها في العشرية الأخيرة من حكم الرئيس التونسي السابق زين العابدين بن علي، وما رافق بروز الظاهرة من محاكمات بالمئات لشباب السلفية الجهادية. وتواصل الاهتمام بها من قبل الكاتب هادي يحمد في الفترة التي لحقت «الثورة التونسية» عن طريق تتبع خروجها إلى العلن، ومظاهرها وإفرازاتها وبدايات انخراط أفرادها في الصراع المسلح مع السلطات الحاكمة. وبهذا فقد تتبع الكاتب مسارات نشأة الأنوية الأولى للتيار الجهادي التونسي خارج البلاد، فالسلفية الجهادية التونسية وقبل أن تبدأ مشوارها في تونس في سنوات الألفين نبتت بعيدا عن البلاد في جبال أفغانستان، وفي صحاري الرمادي بالعراق وكذلك في شوارع أوربا حيث كانت بدايتها. ومن هذا المنطلق فكك الكاتب تطور الظاهرة إلى ثلاث مراحل أساسية ساهمت في إيجاد ثلاثة أجيال من السلفيين الجهاديين التونسيين إلى حد الآن:

- الجيل الأول: جهاديو المنافي، بين 2001-1992.
- الجيل الثاني: جهاديو السجون، بين 2011-2002.
- الجيل الثالث: جهاديو ما بعد الثورة، بين -2011 إلى وقتنا الحالي (3).

من أهم مميزات هذا الكتاب أنه حاول معايشة ظاهرة السلفية الجهادية في تونس بدون أحكام مسبقة وبعيدا عن الإثارة رغبة في الفهم والتقصي. ورغم أن التناول ينحو في أحيان كثيرة إلى اعتماد أسلوب صحفي وقصصي مشوق، فإنه في باطنه دعوة ضمنية إلى التفكير وطرح الأسئلة المسكوت عنها، ولعل أهمها السؤال الجوهري المرتبط بالأسباب التي تدفع شبابا في عمر الزهور إلى اختيار طريق الموت من أجل تحقيق ما يؤمنون به من أفكار والتعبير عن وجودهم أو الاحتجاج عن أوضاع اجتماعية وسياسية داخلية وخارجية لا ترضيهم. أما على المستوى المنهجي فهادي يحمد لا يتتبع الظاهرة الجهادية في تونس طبقا للتسلسل التاريخي الكرونولوجي، وإنما عبر النماذج والمحطات الكبرى والشهادات والحوارات الميدانية محاولا تتبع نموها وتطورها عبر الزمن دون الاعتماد بالضرورة على الخط الزمني الأفقي الجامد. وبذلك فالكتاب لا يدعي أنه يؤرخ للظاهرة ولا هو مندرج في البحث التاريخي الأكاديمي، ولكنه يقدم كل الوقائع موثقة في الزمان وفي المكان وهو من هذه الناحية كتاب ذو طابع صحفي مشوق يعطي خلفية تاريخية موثقة، ويمثل مادة لا غنى عنها لمن يروم البحث التاريخي الأكاديمي للظاهرة.

يُمكن القول في نهاية هذا التقديم المركز لكتاب «تحت راية العقاب: سلفيون جهاديون تونسيون» للكاتب الصحفي هادي يحمد أن هذا العمل هو رحلة شيقة وخطيرة في عالم السلفية الجهادية التونسية بين تونس والقاهرة مرورا بمدن أوربية، وصولا إلى الرقة ومقديشو وكابول وغوانتنامو، يهدف من خلاله الكاتب إلى استفزاز القارئ للبحث عن خلفيات الظاهرة وأصولها الفكرية والتفكير في خلفياتها الثقافية، ومكامن القصور التي تؤدي إلى فعل القتل باسم الله أو «الاستشهاد» في سبيله حسب معتقدات الحركات الجهادية، وقراءاتهم وتفسيراتهم للنصوص الدينية. وبذلك فهو لا يقدم إجابات فكرية عن تساؤلات فقهية أو دينية ولكنه يحاول من خلال الوقائع طرح أسئلة ضمنية مشروعة حول الإشكال الثقافي والديني والسياسي لمشروعية استعمال العنف باسم الإسلام. فالكتاب في مجمل فصوله يلقي الضوء على ظاهرة هي في طور التطور والتبلور والتشكل، لهذا فإن الصعوبة تكمن في استشراف مستقبلها وعلاقتها بمحيطها التونسي الضيق وارتباطاتها الاقليمية والدولية المحددة بالقطع لمستقبلها. ۞

{ مراجع } :

1 ـ هادي يحمد: تحت راية العقاب: سلفيون جهاديون تونسيون، تونس، الديوان للنشر، 2015، ص 26.
2 ـ هادي يحمد: تحت راية العقاب: سلفيون جهاديون تونسيون...م.س، ص -39 -40 41.
3 ـ هادي يحمد: تحت راية العقاب: سلفيون جهاديون تونسيون...م.س، ص 131.

أسباب الإخفاق في التصدي للعنف التكفيري: الأردن نموذجاً

بلال حسن التل

لا يستطيع إلا مكابر إنكار أن الفكر التكفيري وتنظيماته تتمدد، وتجد لها أنصاراً هم في الساحات الخلفية والمجتمعات الكامنة أضعاف أولئك الذين يقاتلون في صفوفه في ساحات المواجهات العسكرية، وعندي أن هؤلاء الذين يقاتلون في ساحات المعارك هم الأقل خطراً، لأنهم صاروا مكشوفين ومعرضون لنيران الجيوش التي صارت تتكالب على المنطقة بذريعة محاربة الإرهاب، مثلما هم معرضين لنار صديقة عندما تتضارب المصالح، وما أكثر المصالح التي تتضارب في هذه المنطقة من العالم، التي صار أهلها نهبا لجيوش العالم التي تتكاثر عليهم تكاثر الأكلة على قصعتها، أو كما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام «توشك أن تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها» إلى آخر الحديث النبوي الشريف الذي نردده كثيراً لكننا لا نفهمه كثيراً أيضاً.

أقول أن التكفيريين الكامنين في الساحات الخلفية، هم أشد خطراً لأنهم أولاً أكثر تكاثرا من أولئك الذين يقاتلون، ولأنهم ثانياً هم الذين يمدون المقاتلين بالمال والسلاح والعناصر البشرية والأهم من ذلك أنهم هم الذين يحشدون الأنصار للفكر التكفيري وتنظيماته ومقاتليه، عبر نشر هذا الفكر دون أن يجدوا من يردعهم. والردع هنا ليس هو الردع الأمني أو العسكري الذي هو في الحالة التكفيرية آخر الداء أو هكذا يجب أن يكون، لو أحسنت المؤسسات الأخرى القيام بأدوارها وهي لم تفعل ذلك حتى الآن، وهذا سبب رئيس من أسباب إخفاق الحرب على التكفير تضاف إليها أسباب أخرى لا تقل أهمية عنه.

غياب «الرسالية» عند المشتغلين بمواجهة التكفير

أولى هذه الأسباب، غياب المفهوم الرسالي عند معظم المشتغلين بقضية مواجهة الفكر التكفيري وتنظيماته،

وغياب هذا المفهوم الذي يجعل صاحبه يؤدي دورته بإيمان وحماس عن قناعة وهذا الغياب يجعل أداء معظم هؤلاء المشتغلين يؤدون أداء ميكانيكاً لا روح فيه ولا حرارة، ليتحول شيئاً فشيئا إلى أداء وظيفي روتيني مُمل، لا يترك أثراً ولا يؤدي إلى نتيجة. هذا إن لم يؤد إلى نتيجة عكسية كما هو الحال في قضية الفكر التكفيري، الذي علينا أن نعترف بتزايد أعداد الذين يؤمنون به نتيجة لما أشرنا إليه في السطور السابقة، ولما سنشير إليه من أسباب في السطور اللاحقة، ومن بينها أنه إضافة إلى سيطرة الأداء الوظيفي الرتيب على معظم المشتغلين في التصدي لقضية التكفير، فقد سيطرت أيضا النزعة التجارية البخسة على الكثيرين من المتصدين لهذه الظاهرة، على طريقة السماسرة، الذين يسيرون في ركب من يدفع ليروجوا له بضاعته، حتى لو كان من يدفع تكفيريا، ولا تغيب عن فطنة الباحث المدقق هوية بعض المشتغلين بقضية التكفير وعدد المرات التي غير بها هؤلاء هوياتهم وجلودهم وانتماءاتهم، ومثل هؤلاء لا ينفعون في مواجهة قضية بحجم وخطورة قضية التكفير،لأن علينا أن نعترف بأن لدى جموع من التكفيريين عقيدة صلبة لا تنفع في مواجهتهم أساليب السماسرة وبضاعة تجار الشنطة وهي بالعادة بضاعة رخيصة لا تصمد أمام المنافسة، وهكذا تحول السماسرة وتجار الشنطة إلى حجة لأنصار التكفير، الذين يُجيدون الحديث عن الإمعات وضرب الأمثلة بهم في إطار تحريضهم للأمة ضد المنافقين، الذين يحاربون دعوة السماء كما يقول خطباء التكفير.

غير سيطرة الأداء الوظيفي والنزعة التجارية، على نسبة عالية من المشتغلين في قضية مواجهة التكفير هناك سبب جوهري آخرفي فشل الحرب على التكفير، يتمثل في غياب الرؤية الواضحة والشاملة التي تتجسد في استراتيجيات متكاملة تسعى لتحقيق أهداف مُحددة، فمن الملاحظ أن معظم الجهود المبذولة لمواجهة خطر التكفير وتنظيماته هي جهود مشرذمة مجتزأه تفتقر إلى الرؤية المتكاملة والاستراتيجية الشاملة، ولا تأخذ صفة التراكم، كما أن غياب التنسيق بين الجهات المشتغلة في مواجهة التكفير يزيد من هذه الشرذمة، بل إن تضارب المصالح وغياب الرؤية المشتركة من أهم أسباب إخفاق الحرب على التكفير، ذلك أن الأمر لا يقتصر على غياب الرؤية المشتركة بل لا بد من الاعتراف بأن هناك رؤى متضاربة لدى المشتغلين في مواجهة التكفير، خاصة عندما تنطلق هذه الرؤى من خلفيات مذهبية متصارعة، كان تصارعها أهم أسباب بروز الفكر التكفيري وتنظيماته.

نقد التوصيف السطحي للتكفير

سبب جوهري آخر من أسباب إخفاق الحرب على التكفير يتمثل في سيطرة العموميات والاتهامية على الخطاب المعادي للتكفير، واقتصار هذا الخطاب على التوصيف السطحي للتكفير، واتهامه بالتخلف والإجرام وبالجهل والسفه،دون الدخول في تفاصيل الفكر التكفيري وخطابه وتنظيماته لتفكيكها وتحليلها وفهمها، لوضع استراتيجيات لمواجهة هذا الخطر، على ضوء فهمه، وفهم مكامن قوته وضعفه، وآليات الاستفادة من هذا الضعف، وفي ظل سيطرة خطاب العموميات في مواجهة الخطاب التكفيري، صارت هذه المواجهة مستباحة لكل عابر سبيل فزاد الصخب واختلط الغث بالسمين، وغاب أهل الاختصاص، فتمدد أصحاب الفكر التكفيري في ظل غياب حجة أهل الاختصاص القادرة على تفنيد أصحاب الخطاب التكفيري.

غير تهميش دور أهل الاختصاص في مواجهة التكفير، فإن تصدر بعض الجهات لمواجهة محاربة التكفير ومنها المؤسسات الدينية الرسمية، التي كان تقصيرها وعدم قيامها بأدوارها في نشر فكر الوسطية والاعتدال، وتحصين المجتمعات ضد التطرف والتكفير، من أهم أسباب بروز الفكر التكفيري، وبتصدي هذه المؤسسات لمواجهة التكفير بكل ما في خطابها وأدواتها وشخوصها من قصور زاد الأمر سوء اعلى سوءاً. ذلك أن من كان من أسباب

المشكلة من الصعب أن يكون جزءاً من حلها.

كثيرة هي الأسباب التي أدت إلى إخفاق الحرب على التكفير، لكن سببين رئيسيين لابد من التأكيد عليهما، الأول هو استخدام أدوات ومعايير ومفاهيم، لا تناسب بيئتنا، في دراسة الفكر التكفيري، ومن ثم مواجهته مما قاد إلى نتائج خاطئة في الدراسة، ومن ثم في أساليب المواجهة، أما السبب الثاني فيرتبط بالأول وهو تغول الاهتمام بالخطر السياسي للتكفير على حساب مخاطره الأخرى وأهمها الخطر الاجتماعي والثقافي وهما عندي أشرس من الخطر السياسي الذي هو نتيجة من نتائج الخطرين الاجتماعي والثقافي للتكفير. ❁

a f k a r

دراسات

التطرف الديني أو العدمية المتأسلمة

عادل الطاهري

الثّقافة الأصولية الدِّينية وعولمة العنف

يوسف هريمة

التطرف الديني أو العدمية المتأسلمة

عادل الطاهري

تسعى هذه المقالة لمقاربة ظاهرة التطرف الديني مقاربة مختلفة، وتضع بين قوسين كل ما هو سائد ورائج من تحليلات ترجع جذور هذه الظاهرة إلى هذا المحدد أو ذاك، واقعة في آفة التنميط والاختزالية، مستنشقة هواء بات «غير صحي» من فرط ما أمعن هؤلاء المحللون في إغلاق كل منافذ تسمح بتهوية أنماطهم الفكرية، ولعل أول ما ينبغي مراجعته هو مفهوم «التطرف الديني» نفسه؛ والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل الفكر الديني وحده هو الذي يغذي التطرف ويوقظ كل نزوع إلى الترهيب والتدمير والسلبية في الإنسان؟

إننا قد نجيب عن هذا السؤال من مداخل شتى؛ لكننا نرى أن أقصر طريق لخلخلة كل الأجوبة الجاهزة وبالتالي فتح ملف «التطرف الديني» على آفاق من البحث أرحب وأوسع هو إثارة إشكالية «الفكر والواقع» أو «القناعة والسلوك»، فالحقيقة التي تصدمنا في الواقع هي تلك الهوة الواسعة التي نلمسها بين قناعة الإنسان الطافية على سطح وعيه وسلوكه الذي ينبع من أغوار اللاشعور والخاضع لإكراهات عدة؛ تاريخية وسياسية واجتماعية أو لنقل بعبارة جامعة مانعة «موضوعية» تتجاوزه كفرد، ويبدو أن هذه الحقيقة هي بالذات التي شرعنت البحث السوسيولوجي كما انطلق مع الباحثين السوسيولوجيين الأوائل كدوركايم E. Durkheim وكونت A. Comte، فالمسلمة الأولى التي قام عليها البحث الاجتماعي هي تجاوز الفرد واعتباره هو نفسه لا كفاعل بل كإفراز لواقع اجتماعي له قوانينه وسيرورته التي يرزح تحتها الإنسان، هذا ما عبر عنه دوركايم في كتابه «قواعد المنهج الاجتماعي» (١)، وقد بنى عليه أوغست كونت مشروعه الإصلاحي لما كانت فرنسا بعد الثورة تعيش تمزقا بين تيارين، يقول أحد الباحثين باسطا نظرة كونت التي تتكئ كذلك على رؤية علمية «يرفض كونت اعتبار الخلية ((la cellule العنصر الأساسي في تكوين كل كائن حي معقد. وهو يستبدل الخلية بالجسم L'organisme كوحدة بيولوجية أساسية غير قابلة للانقسام والتفكك إلى مجموعة من الخلايا المتجاوزة. وهذه الوحدة الأساسية ـ الجسم ـ التي تضم عدة خلايا تحكمها علاقة عضوية محددة، هي التي تحدد هوية الكائن المنظور إليه في انتمائه إلى جنس من الكائنات وليس كفرد معزول عن نوعه»، وواضح من هذه المقارنة أو الاستعارة أن «الخلية» هي الفرد وأما «الكائن» فهو الاجتماع، لهذا يعتبر كونت أن الاتجاه الأمثل لدراسة الظاهرة الاجتماعية هو الانطلاق من الكل إلى الجزء وليس العكس (٢). ولو أسقطنا هذه الرؤية العلمية على موضوعنا، فسيكون علينا أن ننطلق من دراسة حيثيات وملابسات الوضع المعاصر قبل أن ندرس ظاهرة التطرف

الديني، ذلك أن الأول هو الذي أنتج الثاني، ونحن عندما ننطلق من قراءة تجليات التطرف نقطع سلسلة الأسباب وندرس ظاهرة معلقة في الهواء.

الظاهرة الاجتماعية تتعالى على الفرد، والتطرف الذي يغزو العالم بات الآن ظاهرة اجتماعية وليس مجرد نزوع فردي يتصل بقناعات الإنسان الدينية أو الفلسفية، ومن هنا لابد، فيما نرى، من البحث عن أسبابها خارج الإيديولوجيا. ولعل تاريخ الأفكار والديانات والإيديولوجيات يزكي إلى حد بعيد هذا الطرح، فالكثير من التشوهات تصيب جسد الفكر عندما يطل هذا الأخيرة على الواقع، وعدة انحرافات وطفرات تطال بنية الاعتقاد نتيجة ضغط الاجتماع والتاريخ، ونحن لا نعني هنا ما يسمى «التقية» التي تشيع عند بعض المذاهب الدينية، كمطية تسيغ الإدلاء في الواقع بعكس ما يبطنه الإنسان، لا، إننا نعني تنازلات ومراجعات قسرية كثيرة تحدث تحت وطأة الواقع ما يؤدي إلى انجراف ــ بكل ما تحمل الكلمة من معنى ــ يتهاوى معه صرح البناء الأصلي لفكرانية مُعينة.

ويقدم لنا المفكر علي عزت بيجوفيتش نماذج دالة وعميقة لمثل هذه التحولات أو هذا الفصام النكد الذي يعتري المتبني لقناعة ما عندما ينزاح عن عالمه الذي يبنيه بلبنات نظرية مجردة وينفتح على التاريخ، ونحن إنما نشير إلى هذه الهوة بين الفكر والواقع بغية الوصول إلى تجاوز كل التنظيرات الهلامية التي لا تفسر ظاهرة العنف الذي يصدر عن بعض رافعي يافطات دينية إلا من خلال نصوص يُزعم أنها تحرض على الإرهاب وتؤيد الأعمال التخريبية والتدميرية. إن التاريخ يقدم لقارئه حقيقة هامة مفادها أن الأفكار لا تحتفظ دائما بأصالتها عندما يحملها إنسان ويخوض معتركا ما في واقعه المتعدد الأبعاد، بل إن سيكولوجيته هي التي تتصرف تبعا لما يمليه واقعه الخارجي، بعيدا عن أي إملاء فكري مثالي.

ففي فصل بعنوان «الأفكار والواقع» (٣) ينتقي بيجوفيتش نموذجين مثاليين من مرجعيتين تقفان على طرفي نقيض؛ المسيحية كدين مجرد مثالي لا ينتمي إلى هذا العالم، والماركسية كإيديولوجية واقعية مادية تستقي حقائقها من الطبيعة ومن حقائق الفلسفة المادية الجدلية التي ليست في آخر المطاف -كما ترى- إلا تفريغا فلسفيا فوقيا لهيكل مسار التاريخ. النموذج الأول يَسمه «عيسى والمسيحية»؛ وواضح من هذا العنوان أن بيجوفيتش يعتبر المسيحية التي هي امتداد لدين المسيح غير المسيح نفسه (باعتبار أن «الواو» تفيد المغايرة كما يقول اللغويون)، فعيسى -عليه السلام- السمح والأخلاقي الذي يعتبر مملكته من غير هذا العالم قد استحال مؤسسة وكنيسة لم تكتفِ بإحداث علم لاهوت يختلف على طول الخط عن تعاليم المسيح الفطرية والأخلاقية مدخلةً عليها مؤثرات فلسفية أفرزت لنا ما سُمي «الفلسفة السكولائية» (٤)، بل إنها ارتمت في أحضان المتع الدنيوية وتنافس رجالها بشره وجشع على المناصب، وتنكّرت لقيمة التسامح التي تعد سمة مميزة لشخصية المسيح القائل «اغفروا للناس زلاتهم يغفر لكم أيضا أبوكم السماوي»، فقامت حروب دينية بين المذاهب المختلفة التي تشترك في الانتماء إلى المسيح، ما يعني في آخر المطاف أن صدر هذه المذاهب المنتسبة للمسيحية ضاق عن قبول اختلاف من هو قريب منها عقائدياً، وأقامت محاكم التفتيش للعلماء والفلاسفة (٥)، لهذا ليس مستغربا أن يميز الفيلسوف الألماني الثاقب الرؤية «نيتشه» بين المسيح والمسيحية، وقد عبر عن هذا التغاير والتمايز بأسلوب يجمع بين دهشة المفارقة التي يصدمنا بها عادة على مستوى المضمون وجمالية التعبير الأدبي على مستوى الصياغة، يقول في كتابه «عدو المسيح»: «لست أجد أكثر من مسيحي واحد: وهذا قد مات مصلوبا [يعني عيسى]. الإنجيل مات على الصليب. وما يدعى من تلك اللحظة إنجيلا كان بالعكس لذلك الذي قد عاشه

بشارة سيئة [كلمة إنجيل تعني بشارة حسنة، فكأنه يقول أن ليس في تاريخ المسيحية شيء من اسم الإنجيل كبشارة حسنة]. (٦).

أما الماركسية فالتناقضات التي أوقعها فيها منهجها المادي والجدلي مما ينبو عن الحصر، لكننا سنتطرق هنا إلى ما له علاقة بممارسة العنف؛ إن المعلوم نظريا أن الشيوعية كمشروع مجتمعي هي نهاية لحتمية عنيدة وثابتة لا ترحم، فعندما تصل البنية التحتية إلى مستوى من التطور بشكل طبيعي وتظهر طبقة من العمال ترزح تحت الاستغلال البرجوازي، تندلع الثورة التي تنزع وسائل الإنتاج من الطبقة المستغلة لتجعلها حكراً على الدولة، لكن الذي يحدثنا به التاريخ المعاصر كان مغايراً تماماً، إذ أن الدولة التي كانت تعلن الاشتراكية كإيديولوجيا لم تنتظر الحتمية ونضج الظروف الاقتصادية بل إنها ركبت دباباتها وحلقت بطائراتها الحربية وخاضت حروبا وحشية عنيفة أودت بحياة الكثيرين من أجل إخضاع باقي الدول قسراً وكرهاً لإيديولوجيتها الاشتراكية، وهذا العنف الممارس لم يقترن بالدين وإن كان جوهر هذا الأخير، أعني «المقدس»، حاضرا بشكل أو بآخر، والأدهى أنه افتأت على فكر المؤسس ماركس، فليس الوعي بالاشتراكية في هذه الحالة انعكاسا للوجود الاجتماعي والبنية السفلى، بل على العكس الوعي الإنساني هو الذي أراد أن يفرض على مجتمع ما لم تنضج بعد بنياته الاقتصادية والسياسية وضعية اشتراكية.

كان بيجوفيتش على حق إذاً عندما قال «الحياة الواقعية شأن آخر، فكما أن المؤمنين لا يعتمدون كثيرا على تدخل الرب، فإن الملحدين لا يؤمنون كثيراً بالتطور الطبيعي للأحداث» (٧).

إلى ماذا تقودنا هذه المفارقة على قاعدة الدين؟

إن انبثاق سلوك «ديني» مخالف لمقتضيات الدين نفسه وارد جدا، وهو يقودنا إلى التمييز السوسيولوجي بين «الدين» و«التدين»، وفي حالة الإسلام ففعلا على مدار التاريخ تشكلت مدونة فقهية وكلامية وتفسيرية ابتعدت، إن قليلا أو كثيرا، عن المبادئ الأصيلة للدين الإسلامي، ويمكن أن نقول أن الأتباع من الجهاديين الذين يلتحقون ببؤر العنف قد تأثروا بهذه الأدبيات المحرضة على العنف، اعتبارا منا أنهم اتخذوا قرار الالتحاق بساحات القتل طواعية، وفي هذه الحالة لن يكون هذا الاختيار إلى عن قناعة فكرية راسخة تعد الجهاد واجبا.

ومع ذلك لا نرى أي جدوى من تخصيص هذا المذهب الفقهي والكلامي أو ذاك بحمل جراثيم العنف ومسح كل الأعمال الإرهابية به دون سواه مع تحميله كامل المسؤولية على نحو اختزالي، لذات المفارقة التي أثبتناها أعلاه، ولسبب آخر نراه وجيها وهو أن أكثر المذاهب التي بدت عقلانية في تراثنا الإسلامي لم تسلم هي الأخرى من آفة العنف، بل مارسته هي الأخرى على نحو فاق ــ ربما ــ ممارسات من نعتبرهم «محافظين» و«تقليديين»، والمذهب العقلاني الذي أقصده هنا هو المذهب الاعتزالي، فهذا الأخير عندما اعتلى سدة الحكم في الحقبة العباسية، وخاصة في حقبة المأمون والمعتصم والواثق، نكّل بخصومه من أهل الحديث حد القتل تحت التعذيب لبعض رموز أهل الحديث (٨).

وتقودنا الملاحظة الأخيرة إلى الوقوف على خاصية يمكن عدها حديثة ومستجدة للتطرف المعاصر، لقد كان العنف فيما مضى محتكرا في الغالب ــ إلا بعض الاستثناءات النادرة ــ من قبل الدولة، فهو يمارس بشكل عمودي من أعلى الهرم ــ أي الدولة ــ على الحركات والتيارات التي تشكل خط المعارضة وتظهر رغبة في الانقلاب على الأوضاع السياسية، أو حتى تعارض الاتجاه العام الإيديولوجي للدولة، وقد كان هذا التدافع الإيديولوجي كذلك نوعا من المعارضة السياسية، إذ في الماضي كانت «الدولة» و«الإيديولوجيا» مندغمتين متداخلتين، والإيديولوجيا

هي حاضنة مشروعيتها مضفية شرعية على وجودها ما دامت مفتقدة لشرعية ديموقراطية جمهورية مستمدة من الشعب، وعندما تفتقد الدولة شرعيتها الفكرانية تدخل في حالة من الموت البطيء، عكس ما نشهده الآن ــ على مستوى الظاهر على الأقل ــ من نزوع إلى الحياد الإيديولوجي. أما التطرف الآن فيصدر عن فئات مهمشة وسلبية لا تحمل أي مشروع سياسي، بل إن طبيعة العنف الممارس ينم هو الآخر عن هيمنة الحس العدمي على هذه الفئات؛ فتفجير المقاهي والملاهي والهجوم على الأمن لا يعبر لا من قريب ولا من بعيد عن نية بناء كيان سياسي يمثل الإسلام بقدر ما أنه يصبو لخلق حالة من الرعب والتدمير والعبث، إنه يخدمون بسذاجتهم هذه مصالح أعدائهم من حيث لا يشعرون (فرضاً أن لا دخل لهذا الآخر في هذه الأحداث) (٩).

إن المتمعن في خطابات بعض عناصر التنظيم المتطرف الموسوم «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، على قلتها، يلمس نبرة عدمية واضحة وعالية، فهي تفتقد للمعنى وخالية من أية دلالة أو غاية، دعوة غير معقولة للقتل والتدمير والتفجير، ورغم أن هذا التنظيم يضفي على نفسه اسم «دولة» إلا أن هذه التصريحات طائشة لا تمت بصلة للخطاب السياسي الرسمي لدولة، نوع من الضرب العبثي في الخواء يشبه «الدونكشوت» طاحن الهواء، فهي ليست تصريحات رسمية عن شخصيات سياسية تتقلد منصبا معينا في هرم الدولة، من هنا فنحن نميل إلى اعتبار هذا الخطاب السلبي تمظهرا من تمظهرات معاداة الدولة نفسها ككيان منظم وتعبير عن الفوضى الخلاقة، وهي من هذه الجهة تشبه، إن لم تكن تنطبق، مع النزوع العدمي الذي ظهر في أوربا، المتمرد على الدولة، كما يورد ألبير كامو في كتابه «الإنسان المتمرد»، حيث يقول: «التاريخ العام ليس سوى سلسلة طويلة من الإساءات لمبدأ أناي الذاتية الأوحد، وهو مبدأ حي، محسوس، مبدأ انتصار أرادوا إخضاعه لربقة تجريدات متتابعة: الله، الدولة، المجتمع، الإنسانية» (١٠)، وهكذا فحسب العدميين لا بد للأنا أن تتخلص من أي «عبء» قيمي أو قانوني، بما في ذلك عبء الدولة، ولابد للأنا أن تتحرر وحريتها لا تتجسد إلا في قدرتها على الإفناء والانتحار، وهذا ما نجده عند الجهاديين الانتحاريين، فجعلهم للقتل غاية مطالبهم ينم عن توجه عدمي بحت، وهذا ينفي ويفند أي حضور لهاجس سياسي مسؤول لبناء دولة، فلم تكن الدولة يوما تقام على أشلاء الضحايا الذين فجرتهم أحزمة ناسفة، بقدر ما أنها تقوم على الحكمة والتخطيط، بل ونسج شبكة من العلاقات الديبلوماسية مع الدول المجاورة والقوية لكسب تعاطفها، حتى تلك التي توصف بأنها «كافرة»، وهذا ما يجعل الخط المتطرف المعاصر ينأى عن التوجه الإسلامي الأصيل، هذا ما نتعلمه على الأقل من تجربة الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، فهذا الأخير بعد هجرته من مكة ووصوله إلى المدينة المنورة لم يتورط في خصومات ولا تاه في دوامة من الصراعات مع الطوائف الدينية الأخرى (كانت المدينة موطنا لبعض اليهود)، بل إنه ربط علاقات طيبة مع اليهود وصاغ «دستورا» ينظم العلاقات داخل المدينة بين مختلف القبائل والديانات، علاقات قائمة على السلم والهدنة والعمل المشترك داخليا أو خارجيا عندما يداهم المدينة أي خطر خارجي، وهذه الوثيقة حفظتها لنا مصادرنا القديمة باسم «الصحيفة»، وهي تدل بما يدع مجالا للشك عن الطابع السلمي للدعوة المحمدية، على الأقل في الإرهاصات الأولى لدولته، لكن نظرا لما استجد من أحداث كشفت عن خيانة اليهود وعدم وفائها بالعهد الذي وعدت سابقا باحترامه اضطر النبي عليه السلام لتغيير استراتيجيته معها.

ومن هنا فالقرآن الكريم ليس متناقضا بخصوص قضية موقف المسلمين من الآخر، إن القرآن هو كتاب حياة قبل أن يكون كتابا فكريا منظما، من هنا فهو يتسم بكل ما تتسم به الحياة من تنوع، فكما تطرأ على حياة أمم مستجدات تحملها على التعديل من سلوكها ومواقفها، وأحيانا على إعلان النفير في مواجهة تحد خارجي ما،

فكذلك القرآن الكريم رغم مصدره الميتافيزيقي المتعالي فإنه كان يتنزل وفقا لأحداث تاريخية، وهذا الفسيفساء المتنوع لوقائع التاريخ بصم النص الديني كذلك ببصمته، وما نراه نحن متناقضا على المستوى المنطقي الصوري هو في الحقيقة مستساغ بل ومألوف في الحياة الواقعية، فعلاقاتنا مع الآخرين لا تتخذ شكلا واحدا، بل إنها تتأرجح مع الطرف الواحد بين أشكال من المعاملة قد تبلغ حد التناقض التام، ومن هنا فكل الآيات التي تدعو للجهاد وحمل السلاح لابد من فهمها في سياق مواجهة التحديات والتهديدات الخارجية والدفاع عن الذات، وإلا فالنص الديني يعلن مبادئه الكلية في نصوص -بمعناها الأصولي- لا تقبل التأويل، يقول الله تعالى:

«وَإِنْ جَنَحُوا للسِّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكّل عَلَى الله إِنَهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ». [الانفال: ٦١]

«لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُم فِي الدّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِنْ دِيَارِكُم أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِم إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطِين». [الممتحنة: ٨]

وغيرها من الآيات الكثيرة التي تُجرّم القتل الجائر العبثي، فقد وصف الله تعالى قتل النفس بغير الحق بالفساد في الأرض وجعله مساويا لقتل البشرية جمعاء، وهي فلسفة تجعل الفرد مساويا في قدسيته للبشرية، ذلك أن الذي يقتل فردا بغير حق يمكن له أن يقترف ذات الجريمة مع أفراد آخرين من غير مبرر معقول، وهكذا فهو في الحقيقة يهدد البشرية جمعاء، فهذا النزوع للقتل جارف لا حدود له، وهذا فعلا ما نشاهده عند الحكام الطواغيت والمجرمين، فهم مستعدون لتصفية الجميع من أجل إشباع تخضم تلك «الأنا».

ومن هنا فالباحثون الذين صنفوا الحركات الجهادية التي تتبنى خيار العنف العبثي بأنها حركات «ما بعد حداثية» قد لامسوا الحقيقة، إذ أن هذه الحركات ظهرت كنتيجة للضياع والتمزق الذي يعيشه العالم العربي الإسلامي، بالضبط كما أن الفلسفة العدمية قد ظهرت في الغرب في أعقاب الحروب العالمية وما رافقها من تشاؤم دفين، إنها تعبير عن تعب الروح ويأسها، واختيار هذه الحركات الجهادية للتدمير هو تمرد على حالة انسداد الأفق في الواقع العربي وفشل المشاريع الإصلاحية للنهوض بواقعنا.

إن العدمية الجهادية صوفية مادية، فهي انتكاسة نفسية على وضع مأزوم، لقد كانت مثل هذه الأوضاع المأساوية التي يمر بها العالم العربي، فيما مضى، تفرّخ النزعة الصوفية التي ينحو أهلها نحو أخلاق الزهد والتنكر للذات وتدميرها بالغلو في العبادات بحثا عن نشوة روحية واستقالة العقل، وهذا بالضبط ما يقوم به الجهاديون الآن، غير أنهم لا يكتفون بتدمير ذواتهم، بل إنهم، بفعل التقنية الحديثة المتاحة، يجرون وراءهم ضحايا آخرين.. باسم الجهاد المقدس.

تلك هي العدمية المتأسلمة. ❁

{ مراجع } :

• يقول دوركايم:
» Une autre proposition n’a pas été moins vivement discutés (...) c’est celle qui pré-
sentes les phénomènes sociaux comme extérieurs aux individus «
وللإشارة فهذا الكلام أورده دروكايم في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «قواعد المنهج الاجتماعي»؛ ويبدو واضحا من سياق الكلام أنه في البدايات الأولى لتبرعم «الوسيولوجيا» اعترض البعض على اعتبار المنهج الذي يقوم عليه علم الاجتماع منفصلا عن دراسة سيكولوجيا الفرد أو اعتبار الاجتماع نتيجة مباشرة لإرادة الفرد، ملحا على تغييب الفرد أثناء دراسة أية ظاهرة اجتماعية، وقد انطلق دوركايم من خلفية علمية، فهو يقول:
» Toutes ce qu’on juge si facilement inadmessible quand il s’agit des fait sociaux est couramment admis des autres règnes de la nature.
les fois que les éléments quelconques, en se combinant, dégagent, par le fait de leur combinaison, des phénomènes nouvaux «
E. Duekheim,Les régles de la méthode sociologique. P 13-14.
• عبد الله إبراهيم، علم الاجتماع (السوسيولوجيا). (بيروت: المركز الثقافي العربي. 2013). ص 30.
• علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب. ترجمة محمد يوسف عدس (القاهرة: دار الشروق. 2013). ص 229.
• ثمة تعريفات كثيرة لمصطلح السكولائية، سنقتصر هنا على التعريف الذي قدمه مترجم الكتاب يوسف عدس، يقول: «يقصد بالسكولائية Scholasticism الفلسفة المسيحية التي سادت في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة، والتي تبنت فلسفة أرسطو فيما وراء الطبيعة كما تبنت منطقه الصوري. واتسمت السكولائية بإخضاع الفلسفة للاهوت» الإسلام بين الشرق والغرب. ص 334
• حول هذا الصراع بين الفلسفة والكنيسة في القرون الوسطى يُنظر:هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي. (بيروت: دار الطليعة. 2005).
• فريدريك نيتشه، عدو المسيح. ترجمة جورج ميخائيل ديب. دار الحوار [د.ت]. ص 108.
ما وضعناه بين معقوفتين في الاقتباس إضافة منا.
• علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب. ص 335.
• حول القراءات المستفيضة لما يُسمى في أدبياتنا القديمة بـ «المحنة»، وخاصة محنة «أهل الحديث» مع «المعتزلة» يُنظر:
• فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2014).
• محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1998)
• هذا ما عبر عنه المفكر السويسري ذو الأصول المصرية «طارق رمضان»، حيث قال:
» Les islamistes littéralistes dogmatiques peuvent être très naïfs politiquement. Ils ne se rendent pas toujours
compte que, dans une perspective plus large, ils servent les intérêts de ceux qu’ils affirment combattre «
Tariq Ramadan (avec Edgar Morin), Au péril des idées: Les grandes questions de notre temps. (Paris: Archipoche. 2014). P 256.
• ألبير كامو، الإنسان المتمرد. (القاهرة: دار فاروس. 2014). ص 74.

الثّقافة الأصولية الدِّينية وعولمة العنف

يوسف هريمة

لماذا هذا القلق الوجودي؟

كلّما اتّسعت مدارك الإنسان، وتشعّبت آفاق هذا العالم اللاّمحدود، إلا وتقلّصت الحدود الثّقافية، وتشيّأ الإنسان في مجتمع فقد هويّته وتاريخه، وبدأ يبحث عن ماهيته في قلق وجودي تمثله العقيدة والدين. ذلك المجتمع الممزق بين الماضي والحاضر، وبين الأصالة والمعاصرة، وبين التاريخ والمستقبل. أو لِنقُل هو مجتمع يعاني من جروح نرجسية أهمّها الجرح الأنثروبولوجي بتعبير طرابيشي، وهو الذي يعاني منه بشكل كبير الإنسان العربي، والمتمثّل في تقدّم الآخر، وتأخُّر الذّات. وهنا يتبيّن لنا بأن مفهوم التّراث لم يُطرح بالحِدّة التي طُرح بها في الثّقافة العربية المعاصرة، إلا تعبيراً عن هذا الجرح:» فهو ردّة فعل ثقافة ذات، اكتشفت على حين غرّة في مواجهة ثقافة الآخر بأنّها بلا ثقافة...وهكذا يكون الجرح الأنثروبولوجي قد اعتمل على مستوى قطيعتين: قطيعة العرب عن حاضر الغرب، وقطيعتهم عن ماضي العرب أنفسهم». (1).

يستند هذا الطرح الفكري والفلسفي والثّقافي في التأسيس لمشروعيته على عدّ مسألة الهوية والخصوصية في مجتمعاتنا العربية نوعا من الشيزوفرينيا كما عبر عن ذلك داريوش شايغان، هذه الشيزوفرينيا ناتجة عن مستويين من المعرفة ينتميان إلى نمطين من العيش، فتنجم عن ذلك غالبا حركات عفوية وردود فعل غير متوقعة (2). فالواقع الثقافي الحالي يعيش بشكل أدق بين مستويين من أشكال الهوية: أحدهما: هوية متعالية متسامية بل ومقدسة في الذهن. والثاني: هوية عملية بل مدنسة في الذهن رغم الممارسة (3).

لم يدرك الإنسان بأنّ مسلسل العولمة وهو يبحث عن غزوٍ للأسواق، وتكسير للحواجز الاقتصادية، وفرْضِ نمطٍ ثقافيّ غربيّ على ما اعتبروه عالَماً ثالثا، قد يتحوّل بالطريقة نفسها إلى غزوٍ آخر، يستفيد من هذه التّقنيات في تكسير عوالم ظلّت حكراً على من أنْهوا التاريخ في نظمٍ اصطنعوها، وسوّقوها لتكون نماذج جاهزة، يتمّ تداولها على نطاق واسع في حرب ناعمة تهدف إلى السّيطرة على عقول الناس ومقدّراتهم. لم تكن العولمة إلا ذلك المارد الذي يخفي في طيّاته خطرا وجوديا على الإنسان، وبدل أنْ يتحكم فيها، تحكّمتْ فيه. وهذه طبيعة الأشياء.

استفادت الأصوليات الدّينية من هذا الوضع القائم، وبدل أنْ تكون محوراً لاستلاب العولمة الحضاري، استلبت هي أيضاً الإنسان بمفاهيم أخرى أكثر خطورة، وأشدّ تأثيرا، وكأنّ هذا الإنسان قد كُتِب له أنْ يعيش في القلق لينتبه إلى حقيقة الوجود كما يؤكّد هيديجر (4). فكلّما عجز الإنسان عن الانخراط في هموم المجتمع وتحدّياته،

كلّما أبدى محاولات المقاومة المتمثّلة في إبراز جوانب الهويّة والخصوصية، والثّقافة المحلية هروباً من ضغط وإكراهات الثّقافة المهيمنة. وهنا يبرز العنف بوصفه واحداً من تجلّيات الثقافة الأصولية. إذ أنّ كلّ الأصوليات هي توجّهات دوغمائية في الأساس، لأنّها تعتمد على ما سمّاه روكيش بالصّرامة العقلية **la rigidité mentale**، وهي ليست سوى: «عدم قدرة الشّخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلّب الشّروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقلٍ ما، تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حلّ هذه المشكلة بفعالية أكبر». ويزيد هاشم صالح (5) في توضيح ما قاله روكيش ويحدّد هذا النّظام الدوغمائي في ثلاث نقاط:

- إنّه عبارة عن تشكيلة مغلقة قليلا أو كثيرا ومشكلة من العقائد واللاّعقائد الخاصة بالواقع.
- إنّه متمحور حول لعبة مركزية من القناعات ذات الخصوصية الخاصّة والأهمية المطلقة.
- إنه يولد شكلاً من أشكال التّسامح واللاّتسامح تجّاه الآخر.

من هنا نستطيع أنْ نقول بأنّ الأصولية الدّينية التي تعنينا هنا هي تلك التوجّهات الدّوغمائية التي تريد أنْ تقنع الناس بأنّ المجال الديني الإسلامي هو مجال تجتمع فيه ثنائية الدّين والسياسة إلى الحدّ الذي يصعب فيه افتراقهما. ويشترك في هذا التوجّه جميع الحركات الإسلامية الكبرى بدءاً من جماعة الإخوان المسلمين، ووصولا إلى ما تفرّع عنها من حركات وجماعات تختلف في الشّكل، وتتّفق في المضمون، وهو إيديولوجية الخلاص في ما يسمّى عندهم بتطبيق الشّريعة. وهنا لا يسعنا إلا أنْ نتفّق مع ما أشار إليه أشرف حسن منصور بأنّه من الخطأ أنْ نعتبر الأصولي المعاصر رجل دين أو تقوى، أو أنْ الأصولية هي حركة إحياء ديني. فالعكس هو الصحيح، إذ أنّ الأصولي المعاصر هو ناشط سياسيّ بامتياز لا يهمّه من الدّين إلا التّوظيف السّياسي، كما لا يهمّه من الأخلاق إلاّ تعبئة الجماهير (6).

إذن فالأصولية هي شكلٌ من أشكال الكِفاح الرّوحي الذي نشأ استجابة لأزمة ظاهرة، وهي تخوض صراعاً مع أعدائها الذين يتّبعون سياساتٍ وعقائد علمانية تبدو مناهضة للدّين. وهذه المعركة لا تخاض على أنّها نوع من النّضال السّياسي، بل يتمّ خوضها كما لو كانت حرباً كونية بين الخير والشرّ كما تقول كارين أرمسترونج (7). وهنا يكمن خطر الأصولية، فحربُها هي حربٌ وجودية، لا مكان فيها للمساومات أو التّنازلات أو المنافسة السّياسية، في تدبير الصّراع على السّلطة. ولعلّ شعاراتهم وتحيّزاتهم وتمسّكهم بأوهام الهويّة تبرز هذا البعد السّيكولوجي في نفسية الأصولي. فالعنف الذي يسعى الأصولي إلى عولمته، هو ناتج عن هذه العقلية الدّوغمائية التي لا يمكن أنْ نقرأ إجرامها كما يؤكد كولن ولسن على أنّه نوع من الشّذوذ والطيش والتهوّر أو نزعة لانتهاك القانون، بقدر ما هو نتيجة حتمية لتطوّر ونموّ الذّكاء البشري. أو الوجه الآخر لنموّ قدرتنا على الخلق والإبداع. لأنّ أسوأ الجرائم لا يرتكبها الحمقى والأغبياء، بل يرتكبها المتحضّرون الأذكياء باتّخاذهم قرارات يوفّرون لها المبررات والدّوافع الكافية (8).

إدارة التوحّش: العنف المقدّس

تنهج الأصولية الدّينية في مقاربتها لشكل الدّولة مقاربة العنف والإخضاع، والتّخدير الإيديولوجي، شكلُها شكل كلّ النّظم الكليانية. فالعنف يرافق السّلطة دوما حيث أنّ في المجتمعات التي يحكمها القانون كما تؤكّد حنا آرندت تطغى السّلطة، غير أنّ الديكتاتوريات والغزو الخارجي يجعلان العنف أكثر بروزا. وقد يتحول العنف في

حالات معينة إلى إرهاب في استعمال جميع الوسائل الوحشية للوصول إلى الهدف (9). وهذا نفسه ما تسمّيه الأصوليات الدّينية في شقها الرّاديكالي بإدارة التوحش management of savagery . والمقصود بإدارة التوحش باختصار إدارة الفوضى المتوحشة كما أكّد على ذلك أبو بكر ناجي وعبد الباري عطوان.

أمّا التعريف بالتفصيل فهو يختلف تبعاً لأهداف وطبيعة أفراد هذه الإدارة، كالقيام بحاجيات النّاس من توفير الطعام والعلاج، وحفظ الأمن والقضاء، وتأمين الحدود من خلال مجموعات الردع لكل من يحاول الاعتداء على مناطق التوحش إضافة إلى إقامة تحصينات دفاعية، وغير ذلك من المهام (10).

إنّ خطر العنف النّاجم عن الأصوليات الدِّينية في الكثير من الأحيان. هو في تلبيس هذا النّوع من العنف لبوساً مقدّساً، حيث يتحوّل إلى رغبةٍ إلهية، أو ضرورة دينية، دون أنْ يكشِف عن دوافعه البشرية والتي يمكن أنْ نختزلها في ثلاث أشياء: الانتماء و الإنجاز والنّفوذ كما أشارت لذلك سوزان كويليام (11). أو ما سمّاه آدلر بالمشكلات الاضطرارية التي تواجه النّاس، ولخّصها في ثلاث: وظيفية واجتماعية وجنسية (12). وبفهمنا لهذه الدّوافع يمكن أنْ نؤطّر أفعال العنف المستشري لدى هذه الأصوليات، وطريقة تعاطيها مع الآخر المختلف. فالمجرم حسب آدلر ليس شاذّاً عن الجنس البشري، أو ضعيف العقل feeble minded، أو هو ضحية وراثة heridity. بل هو كأيّ إنسان ينافح جاهداً للظّفر بنصر، لأنّه توّاق إلى الغاية finalityالتي ينشد بقدر ما تجوب آفاق فكره (13).

من هنا فالعنف ليس خياراً لحظياً تستخدمه التّيارات السّياسية الدّينية بمختلف تشكيلاتها لرفع ظلم، أو إقامة دولة، أو بحثٍ عن مشروع، بمعنى أنّه فقط وليد ظروف موضوعية، مع عدم التّقليل من هذه المعطيات الموضوعية، التي قد ترفع منسوبية العنف إلى حدودها القصوى. ولكنّ العنف أيضاً هو بنية سيكولوجية تغذّيها معطيات ثقافية، وهذا ما نريد أنْ نؤكد عليه في مقاربتنا لموضوع الإسلام السّياسي، وعلاقته بالعنف بوصفه معطىً إيديولوجياً تتبنّاه هذه الأطراف، وتستقطب على أساسه مجموعة من النّاس، ولا يكاد يسلم مخالف سواءٌ من داخل هذه البنية الفكرية الدينية لهذه الجماعات، أو من خارجها من هذا الخطر المحدِق بالإنسانية، والذي حوَّل الإرهاب، والعنف، وتخويف الناس في حياتهم، وأنفسهم، وأموالهم، والقيام بعمليات النّهب والسرقة، إلى هاجسٍ مؤرقٍ لمن يحمل في دواخله ذرّة إنسان. وكلّ ذلك تحت غطاءٍ شرعيٍّ مقدَّس، مدعوم بقوة السّلاح والمال، ومشروط باتّباع هذا الفكر، أو الموت في أبشع صوره.

حين يصل العنف مداه نعي جيّدا حجم التّأثير الذي بثّته هذه البنيات الفكرية الدّينية في المتلقّي، وحجم التأويلات المغرِضة التي تؤوِّل النّصّ الدّيني لخدمة مشروع إيديولوجية سياسية معيّنة، بعناوين مختلفة. وهنا لا بدّ من الغوص في عمق الماضي للتحقُّق من الكيفية التي تهيّأت بها القراءة الأصولية لكلٍّ من القرآن والسنّة (14). ولعلّ أوّل انحرافٍ معاصر في التّفسير السّياسي الدّيني، الذي غذّى فكرة العنف، وروّج لها على نطاقٍ واسعٍ ما قام به أبو الأعلى المودودي من خلال كتاباته المختلفة، التي تركتْ صدىً كبيراً في بعض أوساط الإسلام السّياسي، أو الحركات الإسلامية.

تطبيق الشّريعة : العنف المضمر

لا يمكن أنْ نتعامل مع الشّعارات التي تحملها الأصوليات الإسلامية تعاملاً ينزع عنها طابعها السّياسي، أو دوافعها الاقتصادية والاجتماعية. فثمانون عاماً من التّسويق لشعار «الإسلام هو الحلّ» أو «تطبيق الشّريعة هو

الحلّ» تنتهي بكونه أداةً لعدم الاستقرار بمجرّد وصول من يحمله للسّلطة. وسواءٌ كانت هذه الحركات تعبّر عن الشّقّ البراغماتي من الإسلام السّياسي، أو الشقّ الرّاديكالي كما تمثله المجموعات السّلفية الوهابية الداعية فإنّها تدعو لشيءٍ غير قابلٍ للتّطبيق، أو ما أطلق عليه وائل حلاّق بالدّولة المستحيلة. لأنّ طبيعة المفهوم « تطبيق الشريعة « حينما تكون غامضة المنشأ والهدف والرّؤية، لنْ تخلق سوى غموضاً على مستوى الواقع التطبيقي. فما من تيار إسلامي إلا و بنى خصوصيته على هذا الشقّ دون أنْ تتوضّح لديه أو لنا معالم الرّؤية. فغالبية الحركات الإسلامية تعتمد اللّبس اللغوي لتمرير خطاب بعناوين شرعية تدّعي أنّها ثابتة، في حين أنّها مجرد أقاويل، وفتاوى، ووجهات نظر، واجتهادات داخل النصّ الشرعي، تلبّست به لتصيغ نفسها بشكل آخر، حيث ستتحوّل إلى نصٍّ أصلي مع سيادة ثقافة التّبعية والتّقليد.

إنّ مدار الدّاعين إلى تطبيق ما يسمّونه بالشّريعة، هو ثلاثة اتّجاهات كبرى:

الاتجاه الأوّل: هو تطبيق ما ورد في النّصوص القطعية بخصوص المعاملات بين الناس، وترك المجال للجهد البشري لاستنباط الحكم الشّرعي تبعاً لمتطلّبات العصر.

الاتجاه الثاني: نقلُ أحكام الفقه الإسلامي بحرفيتها وصياغاتها وتفريعاتها ومبناها ومعناها لتصبح هي القواعد القانونية الواجب اتّباعها.

الاتجاه الثالث: إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته ليصبح مطابقا لتصوّر محدّد عن معنى الشّريعة.

لقد حدّد الدكتور محمد نور فرحات هذه الدوائر الثلاث وبيّن عدم تطابقها وتنافرها (15). وبناءًا على ذلك تساءل: أيّ مفهوم لتطبيق الشّريعة يقصد المنظّرون لهذه التيارات؟. إنّ الإجابة عن هذا السّؤال محورية، لأنّها ستحدّد أيضاً شكل النّقد الذي يوجّه لكلّ دائرة من هذه الدّوائر.

فبالنسبة لأصحاب الاتّجاه الأوّل هناك إمكانية التّلاقي معهم في مجموعة من الأشياء، لعلّ أهمّها هو ترك المجال للعقل البشري من أجل الاجتهاد ضمن ما تخوّله له متطلّبات الواقع المعاصر.

أمّا أصحاب الاتّجاه الثّاني فهمْ أبعد عن الحوار والتّلاقي، حين يحدّدون الشّريعة بما يعرَف بأحكام الفقه الإسلامي. وكما هو معلوم فإنّ هذه الأحكام مهْما تلبّستْ بالنصّ الشّرعي قطعياً كان أو ظنياً، فلن تصير نصّاً موازياً، لعدم إمكانية ذلك كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك في مبحث سابق. وجانب الحدود الذي يتكلّمون عنه هو جانب جزئيٌ في المنظومة الفقهية الإسلامية. وهو نفسُه قد عرف ولا يزال اختلافات كثيرة. ولا يحقّ للبعض أنْ يحتجّ بمقولة لا اجتهاد مع النصّ في مثل هذا المقام، لأنّ هذه المقولة نفسُها تحتوي على مجموعة من المغالطات.

أمّا أصحاب الاتّجاه الثّالث فهو ليس سوى ردّ فعل عن واقع الظلم والقهر، الذي تعانيه جماهير الأمة الإسلامية، ولن يفيدنا في الاندماج في واقعنا إلاّ نبذ التعصّب، والخروج من المغالاة في تقديس الذات، ونشر مبدأ التسامح مع الآخرين.

الفتوى مدخل لثقافة العنف

يُمثِّل موضوع البحث المتعلّق بـ»الفتوى» بعداً من أبعاد الامتداد الثّقافي، أو ما يعبَّر عنه بحركة التّثاقف. فالدِّين واحد في بنيته، والوقائع مختلفة، والأحداث قابلة للتّبديل والتّغيير. فلو أمعنّا النّظر لوجدنا بأنّ مختلف الأفكار، والتصوّرات، والعقائد نتقاسمها مع غيرنا من أتباع الديانات السماوية، وبأنّ المؤسَّسات الفقهية لم تنفصل

بتاتاً عن الهيمنة عن الحقل الديني، وإنْ أخذَت أشكالاً متعدّدة. فالأحبار، والرهبان، والفقهاء، والمفسِّرون، وغيرهم عناوين لهذا الكهنوت، أو المؤسَّسة الدّينية بتجلياتها المختلفة. والفتوى هي ذلك الإطار الذي يتتبّع المتديّن ليرسُم له معالم الطريق، ويعطيه الحُكم في مختلف النّوازل والحوادث المستجدّة، وكأنّها عملية تكييف مرحلية من المؤسسة الدينية مع التطوّرات اللاّمحدودة للواقع.

انطلاقا من هذا التلاقح بين الأديان، نرى بأنّ الامتداد الثقافي اليهودي، لم يتوقّف عند حدود البنية الفكرية الدينية اليهودية المغلقة، بل تجاوز الأمر كلّ هذه المعطيات، لتتشكّل لدَينا بنية فكرية دينية موازية لهذه الثّقافة اليهودية. فالنّص المقدَّس اليهودي والمتجلّي في أسفاره المختلفة، لم يكن هو الرّافد الوحيد الذي تنهل منه الثقافة اليهودية. بل كان التّلمود هو الفيصل الأوّل والأخير في كل ما يحتاجه هذا العقل، وهو الإطار والمعيار والمرجع الذي يتأسّس من خلاله الفهم الديني.

انتقل هذا الأمر بحيثياته مع قليلٍ من التّحوير إلى ثقافتنا، إذ صار النّص القرآني نفسه مهمّشاً أمام روايات صارت القناة الأولى لفهم الدين، وتأطير الناس، مع أنّ الرواية تتأسّس في جانبها الثقافي على ما استقر عليه وعي الناس، وعقلهم الجمعي، كما تختلط فيها الرّؤى السّياسية بالدينية، والعنصر الدّيني بالبشري. فقراءة عناصر التّشابه من خلال هذه الرؤية، هو الذي يسمح لنا بالقول أنّ الامتداد الثّقافي ساري المفعول في جوانب كثيرة من ثقافتنا الدينية، وما على الباحث إلا الرّبط والتّحليل والمقارنة ليكتشف عمق وتجذّر هذه البنية في البيئة التي ننتمي إليها، وفي ما نعتبره خاصية من خصوصياتنا.

ولكي نتبين خطورة هذا المدخل نحو نشر ثقافة العنف يكفينا أنْ ننظر إلى من يتقدّمون المشهد الديني اليوم، وكيف حوّلوا الأوطان والإنسان، والأرض والحرث إلى جحيم بمجرّد أنّ هذا أو ذاك لا يساير الخط السّياسي لهذه الجهة أو تلك. فتحوّلت الفتوى من قوّة اقتراحية، أو بحث عن حل، إلى رأي سياسي أو حكم شرعي هدفه تكميم الأفواه والضغط على الخصوم.

نحو ثقافة للتّواصل: تفكيك بنيات العنف المقدّس

إجمالا يمكن التّعبير عن الثّقافة بالقول:» هي فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها» (16). ولو أنّ هذا التعريف يشير في أبعاده إلى الاتّجاه الماركسي في تعريف الثقافة بكونها هي فلسفة المجتمع. لهذا أضاف ابن نبي إلى تعريف الثقافة لدى كلّ من المدرسة الغربية والمدرسة الاشتراكية، في نظرتهما لمفهوم الثقافة بعداً آخر، حين ربط بين الثقافة والحضارة. ففي ضوء هذا الرّبط تصبح الثقافة نظرية في السلوك أكثر من أنْ تكون نظرية في المعرفة. وبهذا يمكن أنْ يقاس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم (17). وفي حقلي علم الاجتماع والأنثروبولوجيا كان التّثاقف دالاًّ على حركة التّأثير والتأثر بين الثقافات، ودراسة العوامل المؤثرة في انتقال ملامح حضارة أو ثقافة أو فكر إلى ثقافات أخرى، وكيفية اندماجها بشكل كلّي أو جزئيّ فيها. وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم بفكرة التّعارف في قوله تعالى:» يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم «. فالتّعارف هو لحظة حتمية يقتضيها الاختلاف وطبيعة البشر والكون. ولحظة التثاقف هنا هو أنْ يبحث الإنسان عن مظاهر كماله ونقصانه في علاقته بالآخر المختلف. فالاختلاف هنا هو بحث عن نقاط التلاقي، لا نقاط التصادم كما تبشرنا به نظرية التثاقف. فكغيره من المفاهيم أخذ هذا اللفظ حمولات أكسبتها له الدلالات التي أضافها له الباحثون، من زوايا عكست رؤى وظّفها كلّ بحسب اختصاصه

ومجال اهتمامه. لهذا نجد بأنّ باحثا مثل Frediric Bartlett ، نظر إلى المثاقفة بوصفها شكلاً من أشكال الحركات الاستعمارية، كما أشارت إلى ذلك أحلام صبيحات، فالمثاقفة ليست هنا إلاّ الهيمنة التي تفرزها ثقافة المستعمِر، في مقابل الرّضوخ والخنوع الذي تتلبّس به ثقافة الشّعوب المستعمَرة. هذه السّيطرة يمكن أنْ تتجلّى لنا من خلال ما أحدثته الحملات الإمبريالية لدى كلّ الشعوب، حين تذوب الفوارق بين الخصوصية والكونية.

إنّ ما يمكن أن نستشفه من قراءتنا لثقافتنا الدينية هو أنّ الدين محرّك أساسيّ في مسار تاريخنا الإسلامي لفترات. وبدل أنْ يكون هذا الدّمج وسيلة للتّواصل مع الآخر كان مدعاة لانكفاء الإنسان على ذاته، وعدم قدرته على التّفاعل الإيجابي مع الذّات والآخر والمحيط، باعتباره مركزا للمعرفة والسّلطة والحق. وما لم نعد ترتيب مفاهيمنا وأفكارنا، ونفكّك البنيات التي يستند إليها أصحاب العنف المقدّس، فقد نكون أوّل ضحاياه. ولعلّ أهم هذه المفاهيم مفهوم الدّولة والكفر والإسلام والشّريعة، وغير ذلك من الرّكائز التي يستند عليها هؤلاء. ولا يمكن أنْ يتأتى هذا الأمر إلا في ضوء فضاءٍ يسمح بتداول هذه الأفكار، ونزع صفة الإطلاق عليها، وتحرير السّؤال الديني ليتمكن الجميع من إبداء آرائهم والاستفادة من بعضهم في إطار من التّسامح، ، ولو أنّ تسامح المعتقدات المتباينة مستحيل، وأنّ أشدّ المظالم والملاحم يصدُر عن تصادم العقائد المختلفة، وأنّه يستحيل تبديل عقيدة النّاس قبل تبديل كيانهم «.(ص32).

لا يمكن أنْ يكون هذا الفضاء إلا العلمانية secularism فهذه الكلمة كما يؤكّد حسن سمير في صيغتها الإنجليزية تحمل دليل ومفهوم الحياة الدّنيا، وبها يُحّدد ٱلنّاس للحكومة وجهة أوامرها ومناسكها. فتهتمّ بحياة ٱلفرد منهم وسبيل طعامه وسبيل أمْنه فى» ٱلحياة ٱلدّنيا « ولا تأمر ولا تنسك بما يؤثِّر فيما يأمل به فى «ٱلحياة ٱلأخرة».. هذا ٱلمفهوم للكلمة ٱلإنكليزية. هو ممّا جآء بيانه فى «ٱلقرءان» بتفريق قوله بين «ٱلحيوٰة ٱلدنيا» و»ٱلحيوٰة ٱلأَخِرة». وفى بيانه أنّ ٱلحياتين مسؤولية ٱلفرد. وأنّه ليس لأحد من ٱلناس وكالة عنه أو ولاية عليه. فهو مَن يختار كيف يعيش حياته ٱلدنيا. وأنّ «ٱلحيوٰة ٱلأخرة»مسؤوليته وليس لأحد سلطة عليه.

وبالرّغم من الإشارة القرآنية إلى الحياة الدّنيا كمفهوم موازٍ لكلمة secularism الإنجليزية، إلا أنّ المسلمين لم ينتبهوا لهذا التّحديد، فوضعوا كلمة العلمانية ترجمة للكلمة الإنجليزية، وحتّى من زعم القضاء على الحكم العثماني وتبني secularism، أطلق اسم تركيا على ميديا وكيلكيا والأناضول وعلى السّلطة الجديدة فيها دون مراعاة وجود قوميات أخرى كالكورد والشاميين واليونان والأرمن.

عود على بدء

إنّ العولمة من حيث هي تكسيرٌ للحدود، وتجاوزٌ للممكن، واستيعاب للتّناقضات استطاعت أنْ تدفع بالعالم إلى أنْ يطور من إمكانياته، ويزيد من فرص الاستمتاع بمقدّراته. لكنّ الأصوليات الدينية والسّياسية استوعبتْها وتجاوزتْها، لتصل بالعنف إلى مداه الأقصى. وبدل أنْ تعولم مفهوميْ الرّحمة والرّفق، عولمتْ العنف لتلتحق بأخواتها التي عبّرت في وقت من الأوقات عن المأزق الأخلاقي التي تعاني منه ولا زالت الحداثة.

فهل نحن أمام مأزق أخلاقي لمن يحمل في طيّاته مشروعا أخلاقيا إسلاميا؟ ❁

{ مراجع } :

1 - طرابيشي، جورج.(2006). هرطقات عن الدّيمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية. دار الساقي، ورابطة العقلانيين العرب. ص: 96.
2 - شايغان، داريوش.(1993). أوهام الهوية . (ط1). دار الساقي. ص5.
3 - الحمد، تركي.(1999). الثقافة العربية في عصر العولمة. (ط1). دار الساقي. ص: 87.
4 - بدوي، عبد الرحمن. دراسات في الفلسفة الوجودية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ص: 93.
5 - أركون، محمد.(1996). الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح.(ط2). مركز الإنماء القومي. ص: 5.
6 - أشرف، منصور.(2010). الرمز والوعي الجمعي: دراسات في سوسيولوجيا الأديان.(ط1). رؤية للطباعة والنشر.ص: 185.
7 - أرمسترونج، كارين.(2000). معارك في سبيل الإله: الحركات الأصولية الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام.
ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني.(ط1).Alfred A Knopf. New York. ص: 7.
8 - ولسون، كولن.(2001). التاريخ الإجرامي للجنس البشري(1): سيكولوجية العنف. ترجمة رفعت السيد علي.(ط1). جماعة حور الثقافية. ص:9.
9 - الحيدري، إبراهيم. (2015). سوسيولوجيا العنف والإرهاب. (ط1). دار الساقي. بيروت. ص: 77.
10 - انظر: ناجي، أبو بكر. إدارة التوحش. ص: 11.
عطوان، عبد الباري(2015). الدولة الإسلامية: الجذور. التوحش. المستقبل.(ط1). دار الساقي.بيروت. ص: 153.
11 - كويليام، سوزان.(2004). الدوافع المحركة للبشر. ترجمة عادل نجيب بشرى.(ط1). مكتبة جرير. ص: 5.
12 - آدلر، ألفرد.(2005). معنى الحياة.(ط1). المجلس الأعلى للثقافة. ص: 23.
13 - آدلر، ألفرد.(1996). سيكولوجيتك في الحياة كيف تحياها؟. ترجمة عبد العالي الجسماني.(ط1). المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص: 143.
14 - المودب، عبد الوهاب.(2002). أوهام الإسلام السياسي. ترجمة محمد بنيس والمؤلف.(ط1). دار النهار للنشر. بيروت. ص: 13.
15 - فرحات، محمد نور.(1951). البحث عن العقل: حوار مع فكر الحاكمية والنقل. الإصدار الأول. دار الهلال. ص: 22.
16 - الحمد، تركي. المرجع السابق. ص: 90.
17 - ابن نبي، مالك. ترجمة عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين.(1986). شروط النهضة. دمشق. دار الفكر. ص: 82.

a f k a r

ترجمات

البنية العميقة للإرهاب:
هل من حلول؟
بروس هوفمان

البنية العميقة للإرهاب: هل من حلول؟

بروس هوفمان

إن البنية العميقة للمجتمعات المسلمة تجعل منها مجتمعات غير قابلة للتغيير بسهولة فما حدث في المؤسسات الغربية قبيل وخلال وبعد عصور النهضة لم تقترب منه المجتمعات المسلمة مجرد اقتراب..فالفرق الوحيد الجلي خارج دائرة المعتاد هو حقيقة وضع العلم والمعرفة في كلا المجتمعين إذ أنه في الوقت الذي ساهمت فيه الطباعة في توسيع دائرة فعل القراءة بصفته الوسيلة الوحيدة المتاحة للتسلية لم تحدث ثورة معرفية موازية بنفس المستوى في أي من المجتمعات الإسلامية وفي الوقت الذي كانت فيه الطبقة الوسطى في أوروبا خلال عصور النهضة تعمل على إنشاء مؤسسات تعليمية خاصة لا تنهل من معين الدين في تمرير العلم والمعرفة لطلابها فإن المجتمعات المسلمة لم تشهد أمرا كهذا على الإطلاق..ففي المجتمعات المسلمة لم تنشأ علاقة تذكر بين «العلم» والمؤسسة التعليمية وظل تمرير المعرفة يتم في غالب الأحيان من طرف شيخ إلى مجموعة من المريدين ويركز على مكانة «العلم الفردي» عوض العلم المُمأسس.

الحل أمام ظاهرة الإرهاب اليوم لا يفترض المرور من نفس مسارات التحضر التي قطعها الغرب، فللغرب ظروفه ومساراته وتفاصيل أخرى كثيرة ساهمت في صناعة شخصيته المستقلة.. في المجتمعات المسلمة اليوم يجب الحديث والتركيز على «المقاربة الواقعية» للمجتمع وحالته.. اليوم في المجتمع الإسلامي هناك حالة من السكزوفرينيا الأخلاقية لا تكاد تجد لها مثيلا في العالم بأسره، وعلى مر التاريخ ربما. فليس محبة الدنيا والرغبة في جزاء جيد في الآخرة ما يميز أوربا عصور النهضة عن المجتمعات الإسلامية اليوم لأنهما في هذا الأمر سيان، بل الظروف الراعية للجهل. ففي الوقت الذي تمكن فعل «القراءة من إنقاذ الطبقة الوسطى في أوربا خلال القرون التالية لانتشار الرواية وكتب الفلسفة، غاب فعل القراءة دوما عن الممارسة المسلمة وفي الوقت الذي كان من الممكن أن تشكل الثورة المعرفية الراهنة حافزا على تقوية جانب المعرفة لدى أفراد الطبقة الوسطى فإنه جعله ربما فعلا مستحيلاً، فـ«الفايسبوك» و«التويتر» و«اليوتوب» سرقت أوقات الناس وفكرة التحول إلى مجتمعات قارئة أصبحت أمراً شبه مستحيل في هذه المجتمعات.

للبحث عن حل للإرهاب يجب على المجتمعات المسلمة أن تكون براغماتية وواقعية وان تأخذ كل المعطيات العصرية الراهنة قيد الدراسة. ولكي يحصل هذا سيكون على الحكومات في تلك البلدان أن تقوم بثورة حقيقية فلا وجود لإمكانية قيام تحالف بين الطبقة الوسطى والبورجوازية الصغرى بسبب طبيعة نظم الحكم القائمة،

ويبقى الحل الوحيد من الناحية البراغماتية أن يقود هؤلاء الحكام هذا النوع من التغيير المطلوب وأن تكون لسلطة القانون دور في هذا الصدد.

الحكومات وأنظمة الحكم القائمة لا حل أمامها اليوم إلا التوقف عن تعزيز مكانة المتدينين لتقوية سلطة التقليد وإذكاء الجهل والأمية للمحافظة على الحكم.. لم يعد أمامها حل من أجل المحافظة على كراسيها، وهذه واحدة من سخريات الأقدار، سوى القيام بعكس ما كانت تقوم به في الماضي تماما. محاربة الجهل، عوض تكريسه ونشره، والسعي بكل الطرق المنهجية المتاحة إلى «علمنة» المجتمع، وتحديثه، وهذه خطوة لا بد منها في حقيقة الأمر.

إن الحديث عن العلمنة هنا مهم جدا والبداية لا تكون إلا من التعليم نفسه. فالتعليم الديني يجب أن يعود إلى وضعه الطبيعي وأن يكون متاحا لمن يطلبه فقط أما أن يكون إجباريا وأن يكون غير منقح وأن يضم رسائل عنف وتطبيع مع القتل وعدم التسامح فهو من قبيل الانتحار الاجتماعي والتطرف اليوم لا تتم صناعته في المساجد فقط، بل في المدارس أيضا. ودور المدرسة هنا في اعتقادي أخطر بكثير من دور المسجد.

على الأطفال أن يحصلوا في المدرسة على «معرفة علمية»، وعلى المدرسة أن تسعى إلى محاولة تثقيف أبناءها والبحث لرجال الغد عن الفرص الأنسب لتفجير ملكاتهم. على المدرسة أن تتحول إلى ورشة لصناعة المبدعين وليس لتحويل أطفال أمة بأكملها إلى مؤمنين صالحين لدخول الجنة وتجنب النار. نتحدث هنا عن إعداد العقول لا إعداد الأرواح فالأرواح يتم إعدادها في أماكن العبادة وأماكن العبادة هذه بدورها لا يمكن لها أن تفعل وتقول ما تشاء. فكل الآراء تكون آراء قابلة للقول إلا حين تتحول هذه الآراء إلى آراء تدعو للقتل والعنف وتطبع معه. علمنة المدرسة لا يجب أن تنسى الدور الهام والكبير للفنون الإنسانية في صناعة عقول مبدعة وتحويلها إلى أرواح جميلة وهادئة. لأنه في داخل كل طفل هناك ملكة ما يجب شحذها وإذكاءها. قد تكون موسيقى، أو رسم، أو كتابة، أو تمثيل أو رقص. أي شيء من شأنه تحويل أنظار الفتى بعيداً عن «الدم».

علمنة التعليم ستعني أيضا امتلاك الشجاعة لتغيير القوانين والتوقف عن الأخذ بالمرجعية الدينية في سنها، وتطبيقها بقدر ما تقتضيه روح الإنسانية وروح العصر. وبهذا الصدد على المجتمع أن يطبع مع مفهوم «الحرية الفردية» وأن يؤمن أن العلاقة بينه وبين الله هي علاقة شخصية وأنه لا أحد يمتلك بأي حق الحق في شيطنة الآخر ورفضه ورفض التعايش معه أو الانتماء إلى نفس انتماءه لمجرد أنه يعتنق دينا آخر أو لا يعتنق أي دين على الإطلاق. ولكي تحدث هذه العلمنة الاجتماعية على القانون أن يكون حاسما وبالموازاة مع الدور الذي يقوم به التعليم المعلمن سيكون أمامنا فرصة للتفاؤل، ولكي نتفاءل كما يجب، يجب تحويل وسائل التواصل الاجتماعي إلى أداة في هذا التعليم. وعوض أن يكون «الفايسبوك» ملهاة كبرى يمكنه أن يكون أداة فعالة في القضاء على الجهل. لكي تحصل كل هذه الأمور يجب على الحكام والحكومات في البلدان الإسلامية أن تكون جريئة وبراغماتية وأن تبادر إلى القيام بالإصلاح عوض انتظاره، وأن تفهم أن بقاءها سيكون أفضل إن كانت شعوبها شعوبا علمانية لا تتعطش للدم ولا ترفض الاختلاف. ❁

بروس هوفمان، خبير دولي في الإرهاب.

ترجمة: عبد الكريم القمش.

المصدر: Bruce Hoffman, Inside Terrorism, Columbia University Press.

a f k a r

قراءات

هكذا قرأ حمو النقاري المنطق في الثقافة الإسلامية

منتصر حمادة

الإصلاحية العربية والدولة الوطنية بأعين علي أومليل

مراد لمخنتر

هكذا قرأ حمو النقاري المنطق في الثقافة الإسلامية

منتصر حمادة

مغامرة منطقية وأخلاقية يقوم بها كل من ينخرط في تلخيص الأعمال التي يُحررها أهل المنطق، خاصة إذا تعلّق الأمر برموز المنطق، حيث تصبح الصعوبة مضاعفة:

1 ـ مغامرة منطقية، لأنك تريد تلخيص عمل يجتهد في حقل معرفي محارب ومحاصر في مجالنا التداولي الإسلامي، ويكفي الاطلاع على أشرطة مرئية لبعض المشايخ والدعاة، ممن يُعلنون صراحة عن عدائهم للمنطق، وهؤلاء يُحسبُ صراحة الإعلان عن ذلك، مقابل وجود تيار عريض من المشايخ والأتباع، يُشطنون المنطق، دون الإعلان عن ذلك.

الأزمة لا تمسُّ فقط التيار الدياني المعادي للمنطق (والفلسفة والأخلاق، من حيث يدري أو لا يدري)، وإنما تمسُّ حتى الأقلام التي تشتغل في حقل المنطق، على قلتها، لأنها نادراً ما تُحرّر ملخصات أو قراءات في المنطق، وإن فعلت ذلك، فمن باب الإكراه الدراسي (بهدف نيل الدبلوم)، أو التقرب لهذا الإسم أو ذلك.

لنا أن نتخيل، والحالة هذه، واقع الدراسات المنطقية في مجالنا التداولي، بين حصار الخصوم، وتقاعس أهل الدار، أو ما تبقى منهم.

2 ـ نحن أيضاً إزاء مغامرة أخلاقية، لأن تلخيص عمل في المنطق، لا يمكن أن يروق في الغالب لمُحرر العمل، خاصة إذا شاب التلخيص بعض الأعطاب والقلاقل التي يُمكن أن تُشوّش على مقاصد وغايات التأليف الأصلي للعمل المعني؛

ولكن، ما يشفع لنا الانخراط في الشق «الأخلاقي» من المغامرة، المساهمة المتواضعة في التعريف بمثل هذه الأعمال التي نحسبُ أنها أعمالاً نافعة، لنا أولاً، وللغير، من باقي المجالات التداولية، في زمن طغت فيه ثقافة الاجترار والتبعة للغير، كما لو أنه صاحب المعرفة والإبداع، ونحن مُجرد مُقلدة.

في هذا السياق، إذاً، يأتي هذا العرض/ الملخص لإحدى إصدارات أحد رموز الدرس المنطقي في مجالنا التداولي الإسلامي، المنطقي المغربي حمو النقاري.

نحن في ضيافة كتاب: «المنطق في الثقافة الإسلامية»، وجاء العمل مُوزعا على مقدمة عامة وثمانية فصول، جاءت عناوينها كالتالي: كونية «المعلوم» ومحليَّته عند أبي نصر الفارابي ومفهوم الفلسفة الرابعة»؛ مجلس المناظرة كمؤسسة للفحص العلميّ في الحضارة الإسلامية العربية؛ حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن

رشد؛ من أجل منطق لعلم الكلام؛ الاستدلال في علم الكلام: «الاستدلال بالشاهد على الغائب» نموذجاً؛ اللعب النظري بالقياس: منهج أبي الحَجّاج يوسف المُكلاتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول؛ حِكَمِيّة النظر الخلدوني في العمران البشري ومنطقيته؛ المنطق والتصوف: «نظرية الحق» في فكر ابن البنّا المراكشي؛ وأخيراً، التديّن بين الانتطاق المنطقي والاتصاف الصوفي: حالة ابن عربي. (حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2013، وجاء العمل في 200 صفحة).

همّ منطقي ومنهجي

نقرأ في مقدمة العمل أن الهمّ المُوجّه لهذه الأبحاث همٌّ منطقي ومنهجي يترك جانباً الاهتمام بمضامين ومحتويات الثقافة الإسلامية ليغلِّبَ الاهتمام بما له تعلّق بآليات لناء هذه الثقافة وبأساليب التداول فيها وبها، وذلك في حلقة متكاملة تُمثّل مجتمعة محطات تجسّد فيها ما يمكن تسميته العقل الإسلامي: حلقة الفلسفة وحلقة علم الكلام وحلقة علم التاريخ وحلقة التصوف.

والعمل إجمالاً، مساهمة من المؤلف، حمو النقاري، في الإجابة على بعض الأسئلة المعلقة وشبه المُغيّبة من التداول البحثي في شقيه الاستطلاعي (التعريفي) والنقدي (التقويمي)، ومنها الأسئلة التالية: كيف يكون تأثيل الحكمة وتَبْيئتها وترويجها بين الجمهور؟ كيف فهمت المناظرة في الفلسفة؟ كيف قَلّلَ بغض الفلاسفة من قيمة علم أصول الفقه العقلانية؟ كيف يمكن التنظير منطقياً لعلم الكلام؟ كيف يكون إثبات حُجية الاستدلال بالشاهد على الغائب؟ كيف يُفضي التناظر بالنظرية القياسية إلى جعله لعباً نظرياً؟ إلى أين تتجلى الطبيعة المنطقية لعلم العمران؟ كيف يمكن استثمار المنطق في دراسة التصوف من خلال تدبر مفهوم الحق؟ وأخيراً، كيف يمكن استثمار المنطق في دراسة التصوف من خلال تدبر مفهوم علو الهمة؟

في الفصل الأول من العمل («مجلس المناظرة كمؤسسة للفحص العلميّ في الحضارة الإسلامية العربية)، يرى النقاري أنه ما لكل منتسب لصناعة من الصنائع العلمية الحق في الانتصاب للعب دور معلمها أو المسؤول فيها، مستشهداً بما صدر عن الفارابي في هذا الصدد، من أنه يُشترطُ في المسؤول، ليصحّ التوجه إليه، شروطاً أهمها ثلاثة: شرط الإحاطة العلمية والقُدرة على التبليغ، شرط القدرة على الإنتاج العلمي، شرط التمكن من الحِجاج العلمي دفعاً لكل أنواع الاعتراض والمعارضة الواردة عليه. ولنا أن نتصور تقعيد هذه الشروط في الساحة العلمية اليوم، ومدى استيفاء العاملين في الساحة، لأبسط هذه الشروط.

ويخلُص المؤلف في ثنايا حديثه عن علم مُتمكن منه، على غرار تمكن طه عبد الرحمن، أي موضوع المناظرة، إلى أن مجلس المناظرة الذي يجمع بين المتصاوبين أو المتصاححين أو المتلاقين، في علم من العلوم، مقام تواصلي حواري ينبغي أن يقوَّم ويحاكم بهذه القواعد والمعايير؛ فيكون تبعاً لذلك: إما مجلساً للمناظرة على وجه الحقيقة، وإما مجلساً لإدارة الكلام بين اثنين لا مدخل للمناظرة فيه.

المنطق وعلم الأصول عند ابن رشد

علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد، هو عنوان الفصل الثاني من الكتاب، حيث يُطالب النقاري في ثناياه، ــ وانطلاقاً من ابن رشد ذاته ــ بمراجعة المواقف الرشدية مما هو ضروري وصناعي في أصول الفقه؛ مضيفاً في هذا الصدد أن المباحث المتعلقة بالمُناظرة والتدافع، سواء على مستوى تأويل النصوص، أو على مستوى توليد

الأحكام منها، مباحث جوهرية ليس في الخطابة فقط ولكن في الكلام الفقهي أيضاً، وبالتالي لا يصحّ اختزال أصول الفقه، كنظر صناعي، إلى الجزء الذي يتضمن «النظر في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل وكيف استعمالها» كما صرّح بذلك ابن رشد الشاب في اختصاره للمستصفى. وإذا تعينت هذه المراجعة، يضيف النقاري، فإن الأفق سينفتح لتتميم التقريب الرشدي للحكمة، في بُعدها الخطابي، بالانتهاض للقيام بالموازنة بين التقعيد «الخطابي» للمناظرة والتقعيد «الأصولي» لها. وخَلُصَ المؤلف في خاتمة الفصل إلى أن الكلام الفقهي من حيث مادته وقيمته، ومن حيث صورته ومنهجه، وانطلاقاً من حكمة ابن رشد الأرسطي، مندرج في الخطابة؛ وبصحة هذا الاندراج تتهافت دعوى الفصل بين أصول الفقه والفلسفة، في جانبيها العملي والنظري، وتتأكد ضرورة الوصل بين أصول الفقه والخطابة الفلسفية خاصة.

في الفصل الثالث من الكتاب، (من أجل منطق لعلم الكلام)، نقرأ إقراراً نقارياً بأن أبي الوليد ابن رشد اعتدّ في «كشفه» بمنطق وحكمة أرسطو، لولا ـ بيت القصيد ـ أن «المنطق» و«الحكمة» اليوم يوجدان في أطوار تعلو بكثير الطور الأرسطي. منطق وحكمة جديدات وقمينان بأن يُعْتَدَّ بهما في الكشف عن مناهج أدلى القدامى والمعاصرين المجايلين لنا أيضاً. ونقرأ في خلاصات هذا الفصل أن من مظاهر قصور الدرس المعاصر للفكر الكلامي الإسلامي العربي القديم، بل وللفكر الإسلامي العربي اليوم، «ندرة» الاهتمام «بالمناهج المسلوكة في ما تُقلّد من الاعتقاد». وهذه نُدرة مُبرّرة بكون أغلب دارسي الكلام المعاصرين، بمن فيهم من المستشرقين، لم يدركوا فائدة تجشُّم عناء الاجتهاد لامتلاك «العُدّة» العلمية التي بدونها لا يستقيم طلب الاهتمام بتدبّر «مسائل المنهج» بل ولا يُتصوَّر إمكان إنجازه أصلاً.

في ثنايا هذا الفصل، وكما عاينا ذلك في الباب الأول من عمله الأخير «منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن» [الشبكة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2014]، نعاين عدة منطقية رهيبة لدى حمو النقاري (أنظر على الخصوص جداول ص 55 وص 59)، وهي عدة علمية منطقية، اتضحت بشكل جلّي في كتابيه السابقين «منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي» [دار الأمان، الرباط، ط 1، 2005].

و«المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أعمال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية: [دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، 2010، وصدرت طبعة أخرى من العمل مؤخراً عن الشبكة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2013].

في الفصل الرابع من العمل (الاستدلال في علم الكلام: «الاستدلال بالشاهد على الغائب» نموذجاً) نعاين صرخة نقدية لحمو النقاري، في وجه التبعية شبه المطلقة للمنطق الأرسطي، والتي برأيه، حُرمت الفلسفة الإسلامية العربية القديمة، ومن يعتد بها من المتفلسفين المحدثين، من استثمار مقومات خاصة بها لغوية وعلمية، مضيفاً في مقام آخر من الفصل أنه بمقومات غيرنا اللغوية، وبما أحالت إليه من إمكانات نظرية، وبما فتحته من آفاق استشكالية واستدلالية، يتقوى فينا الإيمان بإجرائية استثمار اللغة، استثمار أقرب لغة لنا وهي اللغة العربية؛ وهو استثمار لا يفصلنا عن استثمار لغة غيرها، بل على العكس من ذلك يوصلنا بغيرنا ولكن في رحاب جديدة قد يكون لها من الأفق ما لا تُرى حدوده ومن النفع ما لا تُقدّر قيمته.

وبخصوص تقييم أطروحة أو طريق «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، فيصفه بالنقاري بأنه طريق علمّي

مثمر، في الفكر النقدي المعاصر، متى ووجِه بقدرات نقدية متتالية ومتتابعة، وبقي مع ذلك سالماً وقائماً، بما يتطلب التدقيق/ الاستفسار التالي: هل استنفد ناقدو الاستدلال بالشاهد على الغائب «قدراتهم» النقدية؟ أم أنهم ينتقدون معتقدين أنهم في حلّ من كل ارتباط؟

«اللعب النظري بالقياس: منهج أبي الحَجّاج يوسف المُكلاتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»، هو عنوان الفصل الخامس من الكتاب، وخلُص فيه إلى أن المُكلاّتي (ت . 626 هـ) في تناظره مع الفلاسفة، من خلال كتابه «لُباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»، يظهر إنشاءً لدعاويه الأشعرية الخاصة وحفظاً لها من جهة، وتحريراً لدعاوى خصومه المشّائية واعتراضاً عليها من جهة أخرى، لم يسلك أساليب المناظرة وآداب البحث التي كان للأصوليين فضل تحريرها وضبطها، وإنما سلك منهج الفلاسفة المناطقة لاعباً وفق قواعد النظرية القياسية الأرسطية التي رسّخها فلاسفة الإسلام بدءاً من أبي نصر الفارابي في الحقل الثقافي الإسلامي ـ العربي.

المكوِّن المنطقي في المشروع النظري الخلدوني

جاءت الفصول الثلاثة الأخيرة مُخصّصة للسفر التأملي مع بعض أعمال أعلام من الفكر الإسلامي، في زمن الإبداع وتحرير العلوم التي تنفع الناس، ويتعلق الأمر بابن خلدون، ابن البنا المراكشي، ومحيي الدين بن عربي.

«حِكَمِيّة النظر الخلدوني في العمران البشري ومنطقيته»، هو عنوان ترحال حمو النقاري مع بعض أوجه الإبداع الخلدوني، معتبراً في هذا الصدد أن النظر الخلدوني في العمران البشري ينتسب إلى الحكمة من جهة وإلى المنطق من جهة أخرى:

ـ فهو ينتسب إلى الحكمة من خلال توجهه إلى اعتبار وعَقْل العوارض والأحوال الذاتية للواقعات الإنسانية العمرانية باعتبارها موجودات. وبهذا الانتساب تصبح العلوم التي تنطوي عليها الحكمة ثمانية علوم وليس سبعة علوم فقط. (ففضلاً على المنطق والأرثماطيقي والهندسة والهيئة والموسيقى والطبيعيات والإلهيات هناك علوم العمران البشري [الخلدوني] الذي يكون مطلوبه النظري «العوارض الذاتية التي تعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران»).

ـ وهو ينتسب إلى المنطق منة خلال توجّهه إلى جعل معارف هذا العلم وحقائقه بمنزلة قواعد وأصول تُكوّن مجتمعه أداء وآلة يُتوسّل لها لتصحيح الأخبار المنقولة وتزييفها.

وما دمنا في ضيافة أهل المنطق، سوف يخلُصُ النقاري إلى أن المكوِّن المنطقي مُكَوِّن رئيس من مكونات المشروع النظري الخلدوني لِعَلمنة فحص أحوال العمران البشري وتقنينها؛ وإنه لمن الغريب حقاً، يضيف النقاري، ملاحظة خُلوِّ أغلب الدراسات التي خُصّصت لدرس المشروع الخلدوني، عرضاً وتقويماً، من إيلاء المكون المنطقي في هذا المشروع ما يستحقه من عناية واعتبار.

أما المحدّدات التي خولت للمؤلف التأكيد على أن المكوِّن المنطقي مُكَوِّن رئيس من مكونات المشروع النظري الخلدوني، فمردها أن النص الخلدوني في بيانه وأدائه وتدليله، وهو يستلهم المنطق المعهود في عصره، كان نصاً ذا ثراء بنائي قَلَّ نظيره، كَثُرَتْ فيه التدليلات وتنوّعت في طرقها وأساليبها، مًحترمة مقتضيات المجال التداولي العقدي واللغوي لمن خاطبته وتوجّهت إليه، نصًّا تعاضدت فيه مراعاة مقتضيات البرهان الصناعي ومراعاة مقتضيات التدليل الطبيعي ومراعاة مقتضيات التدليل الحِجَاجي؛ فكان النص الخلدوني، بذلك، أحد الشواهد النصية النموذجية، الإسلامية العربية القديمة، الذي تمثلت فيه خصوصية متميزة للفعل التعقلي المُقعّد والمُؤصّل

للظاهرة الإنسانية في بعيدها العمراني والاجتماعي. [من باب الاستئناس والاستزادة، وفي معرض التدليل الخلدوني من حيث احترامه للمنطق المعهود ومن حيث انفلاته من قيود هذا المنطق، يُحيل المؤلف في هامش ص 129، على بحث طه عبد الرحمن الدقيق «طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني»، ضمن كتاب «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 1998، ص 400-387].

بالنسبة لابن البنا المراكشي، وجمعه بين المنطق والتصوف، فقد خصّصَ له المؤلف الفصل السابع من العلم («المنطق والتصوف: «نظرية الحق» في فكر ابن البنا المراكشي»)، ونقتبس من تأملات النقاري لطيفة دقيقة للغاية، لا زالت غائبة عن لائحة عريضة من الكتاب والباحثين في الفكر الإسلامي، وتفيد هذه الإشارة ما يلي: حين نريد الاقتراب من خصوصية المجهود النظري لدى النُّظّار المسلمين القدامى ومن قيمته، عن الوشائج التي ربطته بهمه الأصلي، همّ اعتبار ضرورة الوصل بين التعبد والتديّن من جهة والتعلم والتفقه من جهة أخرى.

تأسيساً على مقتضى هذه الإشارة، يرى النقاري أن ابن البنا المراكشي العددي (654 – 724 هـ) يُمثل نموذجاً للنُّظّار المسلمين العرب الذين تجسدت في أعمالهم مجهودات التأصيل العقدي لمعلوماتهم ومعارفهم، سواء تلك لاتي بنوها بأنفسهم أم تلك التي تقلدوها من غيرهم، وقد اشتغل في هذا المحور من العمل (الفصل السابع كما سلف الذكر)، على حضور ذلك التزاوج بين العلم والدين بصفة عامة، والمنطق والتصوف بصفة خاصة، عند العلامة، بل وكيف رُتّبَ «الذِّكْر» على «العقل» في هذا التزويج، متوخياً تقديم حالة ابن البناء كشاهد يشهد لإمكان «التأثيل» التصوفي للمنطق المنقول عن الفكر اليوناني بتوسط فلاسفة الإسلام ومتكلميه، بغض النظر عن فحص قيمة هذا التأثيل وتقدير منفعته العلمية والعملية. [لمن يريد الترحل مع مفهوم التأثيل، يراجع على الخصوص كتاب الجزء الثاني من مشروع «فقه الفلسفة» لطه عبد الرحمن، وجاء تحت عنوان فقه الفلسفة: القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل»، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ط 1، 1999].

إعادة قراءة ابن عربي

نأتي للفصل الأخير من العمل، ونعتقد أننا إزاء فصل صادم نوعاً ما بالنسبة لأغلب قراء أعمال محيي الدين بن عربي، ومن شتى المرجعيات، نقول هذا ونحن نأخذ بعين الاعتبار أن الرجل، يكاد يُعادل نيتشه هناك في المجال التداول الغربي، من فرط تعدّد واختلاف القراءات التي طالت أعماله.

الجديد في قراءة حمو النقاري، تأسيساً على أرضية منطقية صلبة، تلك الإشادة النقارية الصريحة بإشارات ما اصطلح عليه بـ»النص الأكبري»، نسبة إلى لقب «الشيخ الأكبر»، ابن عربي دون سواه.

إشادة المؤلف، باعتباره أحد رموز علوم المنطق في المجال التداولي الإسلامي، وصلت إلى مرتبة الحديث عن نص أكبري (من خلال الاشتغال على إحدى أعمال ابن عربي) يعتبر نموذجاً يشهد لحيوية الفكر الأكبري التي لم يدرك كنهها، قطعاً، لا الفيلسوف العربي الذي لم يتمرس بالتراث الفكري الإسلامي العربي بكل فضاءاته المعرفية المتكاملة والمتعاضدة، ولا المستشرق الأجنبي الذي لم يتذوق خصوبة اللغة العربي وعناها.. من هنا، كان الفكر الأكبري مستغلقا عند أغلبنا.

جاء الفصل تحت عنوان: «التديّن بين الانتطاق المنطقي والاتصاف الصوفي: حالة ابن عربي»، ولأهمية الإشارات النقارية الواردة في أكبر فصول العمل (من 151 إلى ص 184)، ارتأينا التوقف عند سبع إشارات لأهميتها القصوى، إلى درجة قد تدفع قارئ أعمال ابن عربي في إعادة قراءة هذه الأعمال، خاصة أن المؤلف في هذا الفصل بالذات،

اشتغل على بضع نصوص فقط من أعمال ابن عربي:

1 ـ كان الفكر الأكبري فكراً «خفيفاً»، لا بالمعنى القدحي للخفة، وإنما بمعنى القدرة الفائقة على استشراف أرحب الآفاق والمجاز إليها بمختلف المجازات، المعهود منها وغير المعهود. وليس غريباً أن يكون الأسلوب الخطابي المناسب لخفة النظر هو الأسلوب المجازي الذي تَقِلُّ فيه الإثباتات والتقريرات، بالمعنى المنطقي واللغوي، وتكثر فيه التلميحات والتلويحات.

2 ـ النظر الأكبري نموذج أمثل للنظر الخفيف والمرح، العميق ولاسامي، المجدّد والمؤسس، مثله في ذلك مثل النظر الفلسفي المرح عند نيتشه والنظر الفلسفي اللغوي الوجودي عند هايدغر في التفلسف الغربي المعاصر.

3 ـ لا تعويل على الفكر في معرفة الله تعالى، وإنما التعويل على «عُلُوِّ الهمة». لكن كيف يكون العاقل عالي الهمةّ يقدم الشيخ الأكبر جملة من الوصايا «العلمية» و«العملية» يؤدي العمل بها إلى إعلاء همة العامل بها: 1 ـ أول وصية علمية في إعلاء الهمة هي التحرر من قيود الفكر والعقل والدخول في المجاهدات والخلوات؛ 2 ـ من الوصايا العلمية الأخرى الوصية بالتقليل من طلب العلوم التي لا تنفع في الدار الآخرة، اللهم إلا أن تكون علوماً تمسُّ الحاجةُ الضرورية إليها؛ 3 ـ من الوصايا العلمية لإعلاء الهمة أيضاً، التحذير من سلطة الخيال والتنبيه إلى وجوب الاحتراز منه حتى يقع الكشف والمشاهدة.

4 ـ التصوف الأكبري وإن كان تصوفاً اتصافياً فإنه أيضاً تصوف معرفي؛ فبالاتصاف الذي يتخلق فيه المتصف يؤم طلب التحقق والاطلاع على حقائق راجعة إلى ذات الله تعالى أو صفاته أو أفعاله أو مفعولاته؛ وهذا الاطلاع لا يحصل إلا بعلو الهمة وبتقديم التخلق من خلال المجاهدة والخولة والرياضة على مقتضى شروطها المحددة، فيحصل التأهب والاستعداد والتهيؤ لتلقّي وتقبّل المعارف الربّانية.

5 ـ الفكر الصوفي الأكبري/ خصوصاً في جانبه التخييلي، ما هو إلا بنية سطحية إخبارية تُخفي وراءها بنية عميقة إنشائية، يسترسل، بخفة نظرية وعُلُو همة، في استثمار وجوه التماثل والاختلاف بين الألفاظ والمفاهيم.

6 ـ فهم الفكر الأكبري يتوقف على الوقوف على هذه البنية العميقة الإنشائية وعلى الإمساك بها، وإلا فلن يُفهم الشيخ الأكبر، بل وقد يُستهجن ويُستقبح عقديًّا كما وقع فعلاً حين اتهم في دينه من لدن ابن تيمية [وأتباعه، بالأمس واليوم].

7 ـ التصوف الأكبري سعي تديّني متميز، لا هو بالسعي الانتطاقي المنطقي، ولا بالسعي الاتصافي الصوفي، إنه سعي منكفئ على الذات وراجع إليها؛ انكفاء ورجوعاً لا تعويل فيهما على الفكر والنظر وإنما هو تعويل على «علو الهمة» بشروطه «العلمية» وشروطه «العملية». ❁

الإصلاحية العربية والدولة الوطنية بأعين علي أومليل

مراد لمخنتر

يحاول علي أومليل في هذا الكتاب (*) الإجابة على سؤال أساسي هو التالي:

ما هو السبب الأساسي من بين الأسباب المتعددة التي فسر بها المفكرون العرب والإسلاميون المحدثون تأخر بلدانهم، وبالتالي شكل تصورهم لما عسى أن يكون الطريق إلى النهضة أو التقدم؟

إذا أردنا التصرف في عنوان هذا الكتاب فيمكننا القول إن موضوعه هو « تطور فكرة الإصلاح في التاريخ العربي-الإسلامي» حيث أن الكاتب يسائل الفكر العربي منذ الغزالي إلى سيد قطب ويرصد تطور تصورهم لفكرة الإصلاح.

مفهوم الإصلاح الإسلامي:

قبل مرحلة ما يصطلح عليه بالنهضة العربية كانت فكرة الإصلاح تعني فقط « دعوى لوضع الإسلام الاجتماعي في مستور الإسلام المعياري»، أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع إسلاميا، هذا الانفصام بين إسلام معياري وإسلام اجتماعي بحسب المصلحين التقليديين يجعل الإسلام يعيش في غربة، أي أن هذا المجتمع أصبح خارجا على الإسلام والسبب في ذلك هو التقليد، وهو اقتداء خاطئ واكتساب لعوائد في الاعتقاد والسلوك تبعد عن الإسلام الأصل، فهو إذن تحريف.

والتقليد هو الابتعاد عن دين الفطرة عن الإسلام الأصل، من هنا الحاجة إلى نبذ التقليد عبر الاجتهاد، وحسب هذه الرؤية يكون الإصلاح هو «خلل ذاتي حل بمجتمع إسلامي، أوجب التصحيح بمنطلق إسلامي صرف مكتف بذاته وبالإسلام وحده». مع اصطدام الفكر الإسلامي بالغرب تغير منظور الإصلاح المكتفي بذاته إلى إصلاح يتجه إلى الغير في تصوره لعملية الإصلاح، وبهذا يختلف الفكر الإسلامي الحديث عن سابقه. لقد جاء الإصلاح الحديث جوابا على هجوم أجنبي.

مقياس التأخر في الفكر الإصلاحي التقليدي هو البعد والغربة عن إسلام الأصل، أما مقياس التأخر في الفكر الحديث فقد نظر إليه في مرآة الغرب. فرغم أن المصلحين الأوائل أمثال الغزالي مارسوا الكتابة أثناء الحملة الصليبية إلا أنهم لم يدخلوا في حسابهم تلك القوى الدخيلة، وظلوا ينتقدون فقط القوى الداخلية كالشيعة والإسماعيلية.

قضية الدستور

قضية الدستور قضية مركزية في الفكر الإصلاحي الحديث، فقد اعتقدوا أن سبب الانحطاط والتأخر يرجع إلى الاستبداد، لهذا نظر إلى الدستور كضابط للسلطة ومحررا لها من الاستبداد، لهذا نجد أن جل الأحزاب والتيارات الإسلامية كانت تطالب دائما بتحقيق إصلاحات دستورية. يشترك في هذا الإسلامي والليبرالي على حد سواء، فكلاهما ركز على الجانب السياسي من الليبرالية الغربية، ومن هنا ضعف الجانب الاقتصادي والاجتماعي في فكرهم.

ورغم دعوتهم إلى الدستور إلى أنهم تشبثوا بما يتجاوزه، فالدستور يرتبط بالوطن المحدد ترابيا، وتقوم الدولة الوطنية بتدبيره، في حين ارتبط المصلحون بالشريعة التي تتجاوز الوطن.

بين مفهوم الفطرة ومفهوم الطبيعة:

يحتل مفهوم الفطرة في الفكر الإصلاحي مكانة مركزية، ويعني عندهم أن الإسلام هو الفطرة، وبالتالي تضاد الفطرة والتقليد، وذلك أن الإنسان إذا لم تحرف طبيعته لا يمكن إلا أن يكون مسلما، والإصلاح هو إرجاع الإنسان إلى الفطرة أي الإسلام.

أما بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام فالإنسان لا يمكنه أن يعود إلى الفطرة، وبالتالي استحالة الإصلاح. فالإصلاح عند الفيلسوف هو ارتفاع المجتمع إلى مستوى الفلسفة، وهذا الأمر عندهم مستحيل. والنتيجة المتحتمة عن ذلك «أن الفلاسفة في المجتمع الإسلامي قد نفضوا أيديهم من قضية الإصلاح» وهم بذلك تركوها للفقهاء.

يشترك مفهوم الفطرة وحالة الطبيعة عند مفكري الغرب، في أنهما مفهومين معياريين لنقد الواقع. عند المسلمين نقد التقليد وعند الغرب نقد السلطان المطلق. غير أن مفهوم الفطرة عند القدماء والمحدثين ظل يطابق الإسلام، فهو لا يعني عندهم الطبيعة المحض، فإذا سألناهم عن ما هي الطبيعة الإنسانية؟ فستكون إجابتهم: إنه الإنسان المتدين أي المسلم. فالسؤال ما هو الإنسان لا ينفصل عندهم عن سؤال ما الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان؟.

بالنسبة لمفهوم حالة الطبيعة فهو يتجاوز الدين فهو عودة إلى ما يفترض أنه الأصل في كل حياة مجتمعية، فرغم اختلاف المفكرين الغربيين على ماهية هذا الأصل بين من يراه خير وبين من يراه شر، لكنهم اتفقوا على أن حالة الطبيعة تعود إلى ما قبل الدين.

ليست حالة الطبيعة عندهم حالة واقعية مرصودة تاريخيا، بل هي حالة افتراضية، أي أنها مفهوم إجرائي قصد نقد وتحليل النظام الاجتماعي القائم، فللإنسان حقوقا طبيعية تتجاوز الدين والجنس والوطن، وعلى أساس هذه القاعدة ستؤسس مبادئ حقوق الإنسان.

يستنتج الكاتب من التقابل بين مفهوم الفطرة ومفهوم حالة الطبيعة، أن الإنسان القاعدي حسب تصور الفكر الإسلامي لم يتجاوز حد الدين، ولهذا نفهم لماذا لم يكن من الممكن بالنسبة إليهم أن يتصوروا مجتمعا لا ينتظمه الدين، فهذا التفكير يستبعد إذن قيام تشريع يعتبر البشر مصدرا له وغاية.

الإسلام والدولة الوطنية

لقد جاء تعرف الإصلاحيين العرب على الدولة الوطنية من خلال الغرب، فقد أصبح تنظيم الدولة في نظرهم سر تفوقه، وفي المقابل فان تخلف بلادهم يعود أساسا إلى تخلف تنظيمهم السياسي. من هنا أصبح جوهر

الإصلاح سياسي بامتياز. هذه الرؤية جعلتهم ينحصرون فقط في المستوى السياسي الشكلي. في حين ظل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للغرب غائبا عنهم. فجل المفكرين المحدثين أغفلوا أن أسس تبلور الدولة الوطنية في التاريخ الغربي قد جاء على خلفية اقتصادية واجتماعية محددة.

بالنسبة لأحد دعاة الإصلاح اللبراليين وهو)طه حسين(فقد تصور أن المدخل إلى الإصلاح هو التربية، لهذا ركز على إطلاق مشروع تربوي غايته إقرار تربية وتعليم مدني حديث يهدف إلى خلق نخبة من قادة المجتمع العصري المنشود، وقد حدد لذلك أهدافا عملية لتحقيق مشروعه نضعها في النقط التالية:

- تعميم التعليم ومجانيته.
- توحيد المدرسة الوطنية لخلق عقلية منسجمة.
- استقلال الجامعة عن الدولة لضمان حرية البحث العلمي.

أما بالنسبة لمشروعه الفكري فقد دعى إلى العودة إلى الفكر اليوناني لاعتقاده أنه سبب نهضة أوروبا الحديثة، فاليونان هم من ابتكروا الحضارة والديمقراطية. وخلاصة القول فاليونان عنده هم «أصول الحضارة التي أصبحت الآن عالمية تفرض نفسها كنموذج يحتذى، ومعاد ذلك فهو مضيعة للوقت».

غير أنه في مرحلة لاحقة سيرتد عن ما سبق أن نظر إليه ليلتقي في أشياء كثيرة مع المصلحين السابقين عليه، ليقول أن النهضة مشروطة بإحياء الإسلام الحق.

الحركة الإسلامية والدولة الوطنية:

مع تغير الوضع الاجتماعي في العشرينات واحتداد الصراع الاجتماعي ظهرت قوى جديدة وتغير معها محتويات الأفكار الإصلاحية. من بين الفاعلين الأساسين ضمن الوضع الجديد جماعة الإخوان المسلمين، فهذه الأخيرة رفضت في البداية النظام الدستوري والحزب التعددي بل نظام الدولة الوطنية من الأساس، وقد رفضت التعدد السياسي باسم الأمة الموحدة، فالتعدد يرادف الانقسام والتفرقة، غير أنه لظروف عملية لم يرفضوا الواقع السياسي ككل بل انخرطوا في المطالبة بإصلاحات دستورية وبوجوب تأشير الدستور على أن دين الدولة هو الإسلام.

الحاكمية

يشير علي أومليل إلى أن دخول مفهوم «الحاكمية» في المعجم السياسي شكل منعرجا في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، واختلف اختلافا جذريا عن دعاة الإصلاحية الإسلامية الدستورية. يمثل هذا التيار الجديد) سيد قطب(، فقد رفض هذا الأخير أية علاقة مع الفكر السياسي الحديث القائم على السيادة للأمة أو الشعب، ورفض أن يكون الإنسان هو مصدر التشريع.

الحاكمية إذاً، تقطع مع الإصلاحية الإسلامية التي قامت على الدعوة الدستورية، فالإسلام حسب سيد قطب ودعاة الحاكمية دين ودولة، أي لا يكون الإسلام ممكنا إلى بدولة إسلامية.

غير أن التيار القطبي لم يكن هو المسيطر داخل جماعة الإخوان المسلمين فقد عورض من طرف المرشد العام للإخوان)المستشار الهضيبي(، الذي قال بإمكانية تشريع الناس لأنفسهم في أمور لم يرد فيها تشريع إسلامي.

وعموما فإن الكتاب ينتهج أسلوبا مقارنا بين المفاهيم الغربية وتمثلاتها عند المصلحين العرب، ليقف عند

حدود استيعابهم لماهية النهضة أو التقدم الغربي. وكذلك يرصد مراحل تحول فكرة الإصلاح وتغير مضامينها في التاريخ الإسلامي. ۞

....

* الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، علي أمليل، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1985.

a f k a r

إصدارات

هكذا قرأ حمو النقاري المنطق في الثقافة الإسلامية

منتصر حمادة

الإصلاحية العربية والدولة الوطنية بأعين علي أومليل

مراد لمخنتر

إصدارات.

طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق

كتاب «شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق»، هو أحدث أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن. (المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2016، وجاء العمل في 560 صفحة).

والكتاب في الأصل، تتمة لكتاب سابق جاء تحت عنوان «بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين»، والقاسم المشترك هنا هو الاشتغال على مفهوم الدهرانية وهي صورة من الصور التي اتخذها ما أسماه طه عبد الرحمن بـ«الدنيانية»؛ ويقصُد بها إخراج مجالات الحياة من الدين، وتختص الدهرانية بكونها خروج الأخلاق من الدين، ويصطلح عليه المؤلف بالمروق؛

والحال، يضيف المؤلف في المدخل العام للعمل، هناك صورة أخرى من الدنيانية تجاوزت رتبة المروق إلى رتبة ما أبعد منها، وضعَ لها اسم «ما بعد الدهرانية»، وتفيد الخروج من الأخلاق بالكلية، وهذا الخروج هو الذي يصطلح عليه طه باسم «الشرود»، ومن هنا عنوان الكتاب: «شرود ما بعد الدهرانية»، وعليه، إذا «كان الدهراني مارقاً، فقد أضحى ما بعد الدهراني شارداً».

توزعت أبواب العمل على مدخل عام جاء تحت عنوان: «من المروق إلى الشرود»، وبعده ثلاث أبواب، وهي كالتالي: «إنكار الشاهدية الإلهية»، حيث تناول الفصل الأول هذا الإنكار عند مجموعة من الفلاسفة، مستخرجاً له صيغاً ثلاثاً، هي الصيغة الآدمية مع فريدريك نيتشه، والصيغة القابيلية مع جورج باطاي، والصيغة السدومية مع المركيز دي ساد؛ وتعرض الفصل الثاني لإنكار شاهدية الذات الإلهية مع سيغموند فرويد، وقد أسّسها على مبدإ حفظ الشرعة الذي يوجب قتل الأب الشارع، كما تعرّض الفصل الثالث لإنكار شاهدية الإسم الإلهي مع جاك لاكان، وقد أسّسه على مبدإ حجب الإله لاسمه الدال على ذاته.

«من أخلاقيات الشهوة إلى نظرية المتعة»، هو عنوان الباب الثاني، حيث عالج الفصل الرابع النظرية الأخلاقية للشهوة التي وضع لاكان بعض مبادئها، أولها دوام التمسك بالشهوة، أيا كان المآل، جاعلاً من أنتيغون بيت أوديبوس نموذجها الأمثل؛ وبَحَث الفصل الخامس معالم الاستمتاع عند فرويد، وتمثلت في الأصول التي أقام عليها نظريته في الجنس باعتباره أساس الحياة النفسية؛ في حين بَحَث الفصل السادس نظرية الاستمتاع عند لاكان وقد بناها على التفريق بين الشهوة والمتعة والتمييز بين أنواع مختلفة من المتعة وكذا بين أنواع أربعة من الخطابات، فضلاً عن نظريته في التجنيس.

وأخيراً، جاء الباب الثالث تحت عنوان «نقد نظرية المتعة» عند جاك لاكان، وهكذا اختص الفصل السابع ببيان التداخل الحاصل بين الشهوة والمتعة، من منطلق أن كثير من الأوصاف والأحكام التي نسبها لاكان إلى الشهوة تُنسب إلى المتعة من باب أولى؛ أما الفصل الثامن، فتطرق إلى متعة المرأة، مُبيّناً تمايزها عن متعة الصوفي، وانقلاب صلتها المزعومة بالإله إلى استتباعها له [هذا الفصل يتضمن ما يُشبه «انقلابات مفاهيمية» مقارنة مع ما استقر في أذهان المتتبعين]؛ وأما الفصل التاسع، فيُبيّن كيف أن الاستمتاع ليس أساس الحياة النفسية، وإنما أساسها هو الامتلاك ـ أو الاحتياز ــ الذي هو سبب في وجود التنازع المفضي إلى أشد أنواع العنف.

أسماء المرابط، نساء ورجال في القرآن .. أي مساواة؟

«نساء ورجال في القرآن .. أي مساواة؟» هو عنوان كتاب جديد لأسماء المرابط صدرت ترجمته للعربية حديثاً

عن منشورات «لا كروازي دي شومان» (ملتقى الطرق)، وقامت بالترجمة بشرى الغزالي بالباحثة بمركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام، التابع للرابطة المحمدية للعلماء.

وفي هذا الكتاب، الذي يقع في 180 صفحة من القطع المتوسط، تقترح الكاتبة، انطلاقا من تحليل المفاهيم الأساسية في القرآن، مقاربة جديدة لموضوع المرأة المسلمة، تهتم بالأخلاقيات القرآنية للعلاقات بين الرجال والنساء.

وحسب تقديم الناشر، فإن الكاتبة تهدم التأويلات التمييزية الموروثة من الماضي، مبرزة المبادئ التي ترسي بقوة المساواة بين الرجال والنساء. كما يدعو هذا الكتاب إلى تدريب على التفكير في الأخلاقية العلائقية بين الرجال والنساء، كما أوردتها المصادر المخطوطة للإسلام. ويسعى إلى أن يكون محاولة «لتفكيك» و»تحليل» بعض المفاهيم القرآنية التي تؤكد المساواة بين الرجال والنساء.

ولا تغفل هذه الدراسة، التي تعكس بالخصوص البعد القرآني والنموذج النبوي أيضا، مجموع المعطيات السوسيوسياسية والثقافية الأخرى التي تحدث في هذه الحقبة التاريخية.

ويتعلق الأمر بالعودة إلى جوهر الخطاب الروحي في الإسلام المتعلق بالعلاقات الإنسانية، والتأمل في الفقرات العديدة التي تؤكد أهمية المسؤولية المشتركة، والدعم المتبادل، والاحترام بين الرجل والمرأة.

ويتم تجديد التأكيد على قيم بسيطة، وجميلة، في لغة قرآنية عميقة، ولكن القلوب لم تستوعبها، وأهملتها العقليات في غياهب التاريخ.

يُشار إلى أن أسماء المرابط، التي تشتغل طبيبة مُتخصصة في تشخيص أمراض سرطان الدم بمستشفى ابن سينا بالرباط، مارست لعدة سنوات (ما بين سنتي 1995 و2003) طبيبة متطوعة في مستشفيات عمومية بإسبانيا وأمريكا اللاتينية خاصة في سانتياغو بالشيلي ومكسيكو، سبق لها أن كتبت مجموعة من المقالات تناولت موضوع الإسلام والنساء، وأصدرت عدداً من الكتب من بينها، «مسلمة وكفى» و»عائشة، زوجة النبي أو الإسلام بصيغة المؤنث»، و»كيبيكيون ومسلمون يدا في يد من أجل السلام» و»القرآن والنساء: قراءة للتحرر» و»النساء، الإسلام، الغرب: الطريق نحو العالمية».

كما أسست مع مجموعة من الناشطات «المجموعة الدولية للدراسات والتفكير في النساء والإسلام» التي يقع مقرها في برشلونة، وتشغل حاليا منصب رئيسة مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام.

فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات

الغيرة على الإسلام، الدفاع عن المرأة، الانتصار للحرية، ثلاثة مفاتيح، ضمن مفاتيح أخرى، تكاد تلخص مشروع المفكر الإصلاحي الأردني فهمي جدعان، بالصيغة التي لخصتها أغلب أعماله، ومنها أحدث إصداراته، وكتاب أشبه بمجلد، يحمل عنوان «تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات». (فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014).

نقطة أخرى تُميّز هذا العمل عن باقي أعمال المؤلف، كونه جامع وتقريباً شامل لأغلب ما تطرق إليه في أعماله السابقة، حيث نعاين فصولاً مُخصّصة لمفهوم الحرية، وجاءت عناوين فصولها في «تحرير الإسلام» كالتالي: «الحرية في المدينة»، «الحرية في الثقافة العربية الحديثة»، «المقدس والحرية»؛

كما نعاين توقفاً ملحاً، وفي أكثر من مناسبة في عناوين ومضامين «تحرير الإسلام» عند قضية المرأة المسلمة،

وهو أيضاً، مؤلف كتاب: «خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية»؛

وأخيراً، وليس آخراً، نقرأ بعض معالم «المطرقة النقدية الجدعانية» ضد النخبة الفكرية العربية، ومعها بعض المشاريع العلمية الإصلاحية التي تُميز مجالنا التداولي، وهو الذي اشتهر أساسا بكتابيه: «في الخلاص النهائي»، أسس التقدم».

مضامين «تحرير الإسلام»، أشبه بصرخة إصلاحية صادرة عن مفكر يجتهد في إنارة الطريق، أمام عقل عربي واقع تحت هول الصدمة والحيرة من أهوال الساحة، سواء من فرط اصطدامه بالجهالات التي تنهل من شتى المرجعيات، دينية كانت أم مادية، أو بسبب مقتضى الصدمة الحضارية التي نعيش على إيقاعها جميعاً منذ أولى «صدمات الحداثة» مع حملة نابليون على مصر، ابتداءً من العام 1798.

كمال عبد اللطيف، درس عبد الله العروي

صدرت للمكتبات العربية نسخة جديدة من إحدى الأعمال التي تشتغل على التعريف بمشروع المؤرخ والمفكر المغربي عبد الله العروي، والحديث عن كتاب «درس العروي» لكمال عبد اللطيف الذي اشتهر على التعريف بأهم المفكرين والفلاسفة العرب. (صدر الكتاب عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط 1، 2014، وجاء في 156).

الجديد في هذه الطبعة أنه تضمن دراسات جديدة حول مشروع عبد الله العروي إضافة إلى بعض نصوص المحتفى به: المفكر والمؤرخ والروائي عبد الله العروي، وعددها 24 نصاً، موزعة على أربعة محاور: التاريخ والتقليد، الخصوصية والأصالة، التأخر والتاريخانية، تحديث المجتمع العربي.

يواصل العروي معركة نقد نزعات التوفيق والانتقاء القديم منها والمستجد، إضافة إلى ذلك، نتبين في نصوصه الجديدة وعيه الحاد بصعوبة المعركة التاريخية والسياسية والثقافية القائمة في المغرب وفي العالم العربي، هذا الوعي يدفعه إلى مواصلة جهوده دون تردد، عبر بلورة أسئلة جديدة والعمل على مجابهتها بالتحليل والنقد، وبمزيد من التفكير في عوائق الحداثة في تاريخنا وفي مجتمعنا.

يقدم المؤلف محاولة لبناء مشروع عبد الله العروي في الدفاع عن الحداثة والفكر التاريخي، وقام بإعادة تركيب بعض إشكالات الفكر الفلسفي المغربي والمغاربي مع ملاحظات تتعلق بطبيعة كتابات العروي.

يرى المؤلف، أن أعمال عبد الله العروي الفكرية «لم تنل ما تستحق من الاهتمام، رغم قيمتها النظرية والتاريخية، وإذا كان الرجل قد ظل حريصاً على الحضور الفكري المتميز باختياراته الكبرى في الدفاع عن الحداثة والتاريخ في المجال السياسي، وسعيه لبلورة رؤية عقلانية في المجال الفكري، فإن منجزاته النظرية لم تقابل بالمتابعة والجدل الذي يُكافئ جدة وقوة هذه المنجزات».

في هذا السياق، يأتي صدور هذا العمل، الذي يروم المساهمة في العناية بالأبحاث التاريخية للعروي، إذ إن «جهوده المتنوعة تتيح الوقوف على صورة قوية من صورة تجليات الفكر المغربي المعاصر، صورة تعمق الوعي بالخصوصية التاريخية وتعكس في الآن نفسه نمط انخراطها الكامل في التاريخ العالمي»، ذلك أن مشروع العروي «يضعنا مباشرة أمام تجربة في الفكر لا تخاصم العالم باسم ذات منقوصة قسرً أو عدواناً أو بفعل عوامل موضوعية، فالتوجه التاريخي والحداثي لفكره جعله يتجاوز الثنائيات المهيمنة على فضاء الفكر العربي المعاصر،

وذلك باختياره وحسمه في الاختيار، رغم وعيه بحدود اختياراته، ووعيه بالذات بتاريخيتها».

جاء العمل موزعاً على مقدمة الطبعة الثانية، مقدمة الطبعة الأولى (التي صدرت في غضون العام 1999)، وثماني دراسات/ مقالات، جاءت عناوينها كالتالي: عبد الله العروي: في الدفاع عن الحداثة والتاريخ؛ درس العروي: المشروع الإيديولوجي التاريخاني؛ مقدمات المشروع التاريخاني التأخر التاريخي، الثورة الثقافية؛ من العقل إلى العقلانية في البرهنة على ضرورة القطيعة مع التراث؛ لماذا ترجم عبد الله العروي نص دين الفطرة لروسو؟؛ العروي في مرآة الجابري، الجابري في مرآة العروي؛ الفكر الفلسفي في المغرب، نحو إعادة بناء إشكاليتي الحداثة والموقف من التراث، وأخيراً، الفلسفة والهاجس السياسي، في عواشق الكتابة الفلسفية المغاربية.

سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية

«الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية»، هو عنوان أحدث مؤلفات الإصلاحي المغربي سعيد شبار، والصادر ضمن منشورات «مركز دراسات المعرفة والحضارة»، وهو الإصدار الثاني في سلسلة يشتغل فيها المؤلف على المفاهيم، بعد صدور كتابه الأول الذي يحمل عنوان: «النخبة والهوية والإيديولوجيا» والصادر في غضون العام 2012. (سعيد شبار، الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية، مركز دراسات المعرفة والحضارة، سلسلة أبحاث ودراسات فكرية، 2، دار الإنماء الثقافي، الرباط، ط 1، 2014، 221 ص).

جاء الكتاب موزعاً على مقدمة وثلاثة فصول، كانت عناوينها كالتالي: «الثقافة والعولمة قراءة في جدل المحلي والكوني» (وتضمن مبحثان: في تعريف الثقافة ومقتضيات التثاقف؛ الثقافة والعولمة وجدل المجلي والكوني)؛ «مفهوم الإصلاح وتجددي الرؤية والمنهج لتجديد العلوم والتديّن» (وتضمن المباحث التالية: مفهوم الإصلاح في اللغة، والشرع، والاصطلاح (أو التداول التاريخي)؛ من أجل منهاج قرآني تجديد في الفكر والعلوم (رؤية منهجية)؛ مداخل علمية وإرشادية في الإصلاح الديني والتغيير الثقافي)؛ «مفهوم الإصلاح وتجددي الرؤية والمنهج لتجديد العلوم والتدين»؛ «استئناف التجديد والبناء في العلوم.. دفعاً لآفاق الانفصال وربطا بواقع وتطلعات الأمة». (وتضمن المباحث التالية: في الحاجة إلى استئناف التجديد في العلوم الإسلامية؛ من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية وتأثيرها على ثقافة الأمة وعطائها الكوني؛ فقه الواقع، سياق خارجي ومقامي النص؛ الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم، ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة).

افتتح المؤلف عمله بالتوقف عند أهم تيارات التثاقف السائدة في الساحة العربية الإسلامية، مُبدياً بعض الملاحظات حول استعمالات هذا التثاقف في بعض المفكرين، وإن كانوا من مصنفين عموما في الاتجاه القومي، أو حتى «العلماني المعتدل»، فإن بعضاً منهم يصنف نفسه اتجاها ثالثاً بين اتجاهين سائدين: اتجاه الانبهار بالغرب الثقافي والتماهي معه، واتجاه الرافضين له والمستنفرين ضده، أما الاتجاه الثالث حسب أحد المعبرين عنه بوضوح، عبد الإله بلقزيز، فهو تيار التثاقف النقدي الذي لا نعثر له على أشباه ونظائر في المجتمع الأهلي، وهو الأكثر توازناً في الوعي العربي المعاصر ـ وعلى صعيد إدراكه للغرب والثقافة الغربية بالذات فهو يبدي سائر أنواع الانفتاح عليها دون تردد، لكنه يحفظ نفسه، في الوقت ذاته، حق مساءلتها وإخضاعها للنظر النقدي من باب مطابقتها للحاجات الاجتماعية والفكرية للمجتمع العربي.

من مضامين العمل أيضاً، مبحث «الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم»، حيث أورد سعيد شبار مجموعة من المُحدّدات التي تقف وراء صعود أسهم هذه القراءات، لعل أهمها، التجربة التاريخية للنص اليهودي والمسيحي؛ حركة النقد العنيفة التي أطاحت بقدسيته من باحثين ومفكرين ينتمون إلى الحقل الديني أو من خارجه، ومنها كذلك الرؤية التشكيكية التي شكلتها المدارس الاستشراقية التي كانت تصور الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية وتقدمهما للاستهلاك الغربي على غير حقيقتهما وبكثير من الخلط والتشويه؛ وأخيراً، نجد أيضاً واقع الأمة المنحط والمتخلف، وأنماط الفكر التقليدية السائدة فيه، مع التنويه الضروري في هذا المقام، إلى أن شبار يشير في موقع آخر من العمل، إلى أن نقده للتقليد ليس نقداً للمذهبية وللمذاهب، مادامت هذه الأخير ة يُحسبُ لها أنها استطاعت أن تحافظ على بلدان أمنها واستقرارها، وأن تدرأ عنها كثيرا من الفتن، لكنه نقد لحركة تجميد العقل التي انتشرت بقوة ووجد فيها الكثيرون ملاذاً للراحة، مما فوت على خلف الأمة فرصاً في البناء على عكس ما كان عند سلفهم.

نبيل فازيو، دولة الفقهاء، بحث في الفكر السياسي الإسلامي

«دولة الفقهاء، بحث في الفكر السياسي الإسلامي»، هو عنوان كتاب حديث الإصدار للباحث المغربي نبيل فازيو، ويتضمن ثلاثة أقسام معززة بفصول. (منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2015، يقع الكتاب 558 صفحة).

وجاءت عناوين أقسام الكتاب كالتالي: خطاب الفقه السياسي، الأصول والامتدادات. والقسم الثاني: الدولة: الأجهزة والسلطة. أما الثالث فيعالج «مؤثرات فقه السياسية الشرعية.

والكتاب مساهمة في تحليل رؤية الفكر السياسي الاسلامي والكلاسيكي الى المسألة السياسية من خلال الوقوف، بقدر من التحليل والتفكيك، عن تصور خطاب فقه السياسة الشرعية للمسألة السياسية عامة، ولما تعلق منها بالدولة والمشروعية على وجه التحديد».

نقرأ في مقدمة الكتاب أننا لسنا إزاء بحث فقهي في الفقه السياسي، ولو أن مداره على ما ألّفه فقهاء السُنّة في السياسة خلال فترة زمنية تمتد من القاضي أبي يوسف الحنفي الى ابن تيمية الحنبلي. بل هو، بالأحرى، مساهمة في تحليل رؤية الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي الى المسألة السياسية من خلال الوقوف، بقدر من التحليل والتفكيك، على تصور خطاب فقه السياسة الشرعية للمسألة السياسية عامة، ولما تعلق منها بالدولة والمشروعية على وجه التحديد. ولعلنا لا نأتي بجديد إذ نسحب فقه السياسة الشرعية في جملة الخطابات القمينة بأن يفرد لها الدارس بحثاً للنظر في المقولات والمفاهيم الكبرى، كما في الأهداف النظرية والتاريخية القريبة والبعيدة. من يدقق النظر في هذه المفاهيم، كما تجلت في الوعي السياسي والإسلامي السني، يقف على الدور الكبير الذي اضطلع به الفقهاء في صوغها، وذلك رغم أنها كانت موضوعاً لخطابات أخرى في السياسة، نافست فقه السياسة الشرعية على احتكار القول في المجال السياسي الإسلامي، كما هو الشأن بالنسبة الى خطاب الفلاسفة والكتاب وأصحاب مرايا الأمراء. ونحن، ولئن كنا لا ننفي أهمية هذه الخطابات ومكانتها بالنسبة الى الباحث في الفكر السياسي الإسلامي، فإن ما لفت انتباهنا هو الصراع الذي خاضه القول الفقهي معها (وخاصة منها خطاب الآداب السلطانية)، من أجل احتكار القول في السياسة ومجالها.

وضع مقدمة الكتاب المفكر عبد الإله بلقزيز وجاء فيها أن موضوع السياسة الشرعية أو فقه الخلافة والدولة

السلطانية لم يحظ بقدر من الاهتمام في أوساط الدارسين العرب، يناسب مكانة هذا النوع من التأليف داخل منظومة الفكر السياسي الإسلامي، حسب بلقزيز، مضيفاً أنه كُتب كثيراً في جنس من الأدب السياسي الإسلامي الكلاسيكي عُرف باسم الآداب السلطانية؛ وهو كناية عن نصوص غزيرة في باب فنّ الحكم، آثر كاتبوها من كتّاب الدواوين وبعض الفقهاء الذين حذوا حذوهم أن يضعوا تحت تصرف الأمير بعضاً من حكم ودروس الأدب السياسي الفارسي القديم يستعين بها في سوس الرعية، ويرتفع بها مقامهم عنده. وكُتب في موضوع الفلسفة السياسية العربية الإسلامية بما هي جنسٌ ثانٍ من ذلك التأليف صيرَ الى الاهتمام به ضمن انتباه علمي أشمل الى مساهمة الفلسفة في تاريخ الفكر الإسلامي. ثم كُتب في مسائل الإمامة وموقعها في علم الكلام الإسلامي، وما عناه انشغال الكلاميين بها من رغبة في التأصيل العقدي لمسائل السياسة والسلطة. وأخيراً، كُتب في المطالعات الخلدونية المميزة لقضايا الدولة: قياماً، واشتغالاً، وأفولاً. وكان ما بحث فيه، في هذه الأغراض، أوفر حظًّا في الانتشار والفشوّ مما صُرف، من انتباه الى، واشتغال على، موضوع فقه السياسة الشرعية: مع أن مساحته في التأليف السياسي الإسلامي أوفر حظًّا من أي ضرب آخر من القول يزاحمه على ميدان السياسة.

الحسين ميلودي ومحمد الناجي، أسماء الله الحسنى

برؤى فنية وجمالية وأدبية، صدر كتاب جديد يشتغل على التعريف بأسماء ألله الحسنى، ويحمل عنوان: «أسماء الله الحسنى»، Les Beaux Noms de Dieu، وميزته أنه يجمع بين لوحات تشكيلية أنجزها الرسام والفنان التشكيلي المغربي الحسين ميلودي، مرفوقة بين الفينة والأخرى بقراءات وتفسيرات للكاتب والمؤرخ المغربي محمد الناجي. (صدر الكتاب في حلة أنيقة، باللغة الفرنسية، عن مجلس الجالية المغربية بالخارج (C.C.M.E)، ودار النشر «La Croisée des chemins»، ط 1، 2014، وجاء في 189 صفحة).

في تقديم العمل، نقرأ أن جميع لوحات الكتاب، وعددها 22 لوحة رئيسية، اشتغل عليها الفنان ميلودي طيلة الفترة الممتدة بين 1998 و2013، بينما حُرّرت مقالات وتعليقات الكاتب الناجي، بين 2012 و2013، وكانت عبارة عن تأملات في بعض أسماء الله الحسنى، مع استشهاد وحيد فقط بمصدر علمي تطرق للموضوع، والحديث عما حرّره النحوي الشهير أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي، (توفي عام 240 هـ)، وصاحب كتاب «اشتقاق أسماء الله الحسنى»، واستشهد به المؤلف في ص 14، ونقرأ فيه مثلاً أن سورة «الفاتحة» تضمنت خمسة من أسماء الله الحسنى، أربعة في «آل عمران»، ثلاثة في «النور»، سبعة في «هود»، وهكذا.

يُراهن هذا العمل على سؤال الفن والجمال لتمرير صورة مغايرة بالمرة للصور النمطية المتداولة في الغرب حول الإسلام والمسلمين، ناهيك عن أن لغة الكتاب بالفرنسية، موجهة إلى جزء من الجمهور الغربي (الفرنكفوني نموذجاً)، موازاة مع مشاريع أخرى قادمة في الطريق، موجهة إلى باقي الجماهير، من العامة والخاصة على حد سواء.

قرأنا لمحمد الناجي مجموعة من الأعمال، لعل أبرزها كتابه «العبد والرعية، العبودية والسلطة والدين في العالم العربي» (صدر باللغات الثلاث، العربية والفرنسية والإنجليزية)، ولكننا اكتشفنا «ناجياً» جديداً في كتاب «أسماء الله الجميلة»، بنفس أدبي وجمالي في آن، لدرجة أنه في بعض الأحيان، قد يتوهم القارئ أنه يقرأ بعض الشذرات الجمالية بالفرنسية لابن عربي أو أبي حامد الغزالي، من فرط غَلبة الإشارة على العبارة. ❁

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

ـ الحداثة والأخلاق
ـ الدين والسياسة
ـ ما بعد الإنسان: السياق والمآلات
ـ «السلفية الجهادية»: تحرير المفهوم

a f k a r

أفكار

أفكارٌ

a f k a r